Dario Sabbatucci

Sommario di Storia delle Religioni

BAGATTO LIBRI

1. RELIGIONE E CULTURA

La storia delle religioni non è necessariamente una disciplina storica, nonostante la sua denominazione. M. Eliade, per es., nel primo numero della sua rivista «History of Religions» assume come convenzionale la dicitura di "storia delle religioni" per indicare una "scienza delle religioni".

La possibilità di un uso convenzionale della denominazione nasce dal fatto che essa è stata adottata da organi internazionali (l'*International Association for the History of Religions*) senza un vero e proprio impegno programmatico. La si è semplicemente preferita: è stata scelta una formulazione alla francese, coniata sul tipo di *Histoire des Arts*, che ha fatto cadere in disuso la denominazione di "scienza delle religioni" (in Francia: *Science des Religions;* in Inghilterra: *Science of Religion;* in Germania: *Religionswissenschaft*). Comunque in Germania il termine *Religionswissenschaft* non è caduto in disuso ma sopravvive parallelamente alla *Religionsgeschichte*.

Che la scelta internazionale di "storia delle religioni" non abbia mai implicato una indicazione d'indirizzo lo dimostra il fatto che oggi si distinguono due grossi indirizzi storico-religiosi, uno propriamente storico e l'altro che si definisce fenomenologico.

La religione può essere oggetto di ricerca filosofica, teologica, psicologica, etc. Ma quando è oggetto di ricerca storica essa deve essere riguardata soltanto come componente culturale, o, più precisamente, in funzione di una cultura. Ciò in quanto l'oggetto specifico e *limitativo* (per sé e per gli altri) dello storico è la cultura (cfr. il mio art. *O*

psiche o cultura in «Culture», n. 2, dic. 1977). Ora è proprio il modo di porre il rapporto tra religione e cultura ciò che divide gli studiosi nei due indirizzi storico e fenomenologico. L'indirizzo fenomenologico nega o sottovaluta il rapporto tra religione e cultura. La fenomenologia si esplica alla ricerca di un "religioso" non condizionato da alcuna cultura. Invece l'indirizzo storico assume la religione tra i principali fattori di qualificazione di una determinata unità culturale, e a volte persino l'unico, come quando si parla di civiltà cristiana o di civiltà islamica.

Sia chiaro, tuttavia, che la separazione radicale dei due indirizzi ha soltanto un valore orientativo di massima. Nella pratica degli studi le ricerche sfumano sempre — più o meno avvertitamente — dall'una all'altra posizione. Il fenomenologo è condizionato dal dover operare sul materiale storico (che esso provvede a destorificare classificandolo). Lo storico è condizionato dal dover fare riferimento ad un concetto di religione che superi le singole culture studiate.

Il condizionamento del fenomenologo fa sì che egli, pur attento alla fenomenologia religiosa, è portato a costruire una specie di storia religiosa dell'umanità in cui lo specifico religioso (oggetto della sua ricerca) sembra snaturarsi, e di fatto viene calato nel generico culturale. Così, ad es., M. Eliade che nel suo *Trattato di storia delle religioni* (trad. it., Torino 1954, paragrafi 165 e 167), quando parla di "degradazioni" di miti e di simboli, dice:

1) "Il mito può degradarsi in leggende epiche, in ballate o in romanzo, oppure può sopravvivere nella forma diminuita di superstizioni, abitudini, nostalgie, etc... Evidentemente ogni gradino disceso rende più opaco il conflitto e i personaggi drammatici, la trasparenza originale si oscura, le note specifiche di colore locale si moltiplicano".

2) "Le origini del simbolismo della perla non sono empiriche, ma teoriche e metafisiche. Questo simbolismo in seguito fu interpretato, vissuto diversamente, poi degradato fino alle superstizioni e al valore economico-estetico che rappresenta per noi la perla [...] La stragrande maggioranza delle pietre magiche e medicinali hanno relazioni svariate con i serpenti in virtù del mito originale riducibile a un tema metafisico: il mostro custode degli emblemi dell'immortalità. Non c'è dubbio che molte leggende e superstizioni sono derivate non direttamente dalla formula mitica primordiale, ma invece dalle innumerevoli varianti laterali e degradate, alle quali la prima formula ha dato origine".

Frasi del genere tratteggiano un divenire storico, anche se nel senso di "archetipi" che si calano nella storia. C'è sempre il riferimento a un "prima" correlato con un "poi", all'"originario" correlato con l'"attuale", a un processo di derivazione, etc., come se invece di fare fenomenologia del mito e del simbolismo si facesse storia dei miti e dei simboli.

Lo storico, dovendo relativizzare la sua ricerca alla religione, è indotto a configurarsela fenomenologicamente isolata dal proprio contesto culturale, così che quando si tratta di restituirla al contesto stesso finisce per impostare il rapporto tra religione e cultura come un rapporto di causa/effetto, nei due sensi possibili: la religione che produce cultura o la cultura che produce religione. Darò un esempio per ciascuno dei due sensi.

M. H. Wagenvoort con un suo celebre libro del 1941, *Imperium* (trad. ingl. *Roman Dynamism*, Oxford 1947), ha accreditato l'opinione che alla base della cultura giuridica romana non ci sia altro che un primitivo rituale magico. Questa linea esegetica è quasi un luogo comune degli studi di diritto romano (Hägerström, De Visscher, Magdelain, Noailles, De Francisci, etc.). All'incontro A. Brelich, nella sua *Introduzione alla storia delle religioni* (Roma 1966, pp. 159 sgg.) prospetta il politeismo come "forma congenita alla civilità superiore" nel senso che le "società particolarmente complesse e articolate" producono una religione con tanti dèi quanti sono i settori o i campi d'interesse che le compongono (il contadino, l'artigiano, il guerriero, il mercante, etc.) e li collegano tra loro così come sono collegati i settori o i campi d'interesse.

Il condizionamento del fenomenologo non è tanto grave per la fenomenologia, quanto lo è il condizionamento dello storico per la storiografia religiosa. Ciò perché il condizionamento del fenomenologo non è mai sistematico: non costituisce mai la reale aporia di un sistema. Infatti il sistema stesso relega alla contingenza la molteplicità delle forme storiche e riserva la necessità ad una esperienza religiosa da rinvenire al di là dei mezzi con cui viene comunicata e dei modi con cui viene osservata. In un sistema di questo genere la ricerca non

troverà mai difficoltà d'ordine logico (le aporie). Basta accettare certe premesse e tutto procede liscio. Quali premesse? Per es.: il comportamento religioso è una qualità universalmente umana (tesi dell'*homo religiosus*); ogni manifestazione "fenomenica" rinvia ad una realtà "noumenica" (traduzione in termini post-kantiani della proposizione teologica: dio esiste anche se inconoscibile, perché lo attestano le sue manifestazioni).

Di ben altra portata è l'aporia (questa volta sistematica!) che si pone allo storico costretto ad operare con un concetto di religione di fatto trascendente le singole culture studiate. Il concetto di religione, quale che esso sia, in quanto superante le singole culture storiche rompe la relazione cultura-religione che dovrebbe distinguere lo storico dal fenomenologo delle religioni. Ora è possibile individuare i diversi approcci o le diverse scuole storico-religiose proprio individuando i diversi modi con cui questo nodo è stato impostato e sciolto (o si è tentato di scioglierlo dopo una impostazione di comodo).

L'approccio usuale, quello che apparentemente semplifica ogni cosa, è lo stesso che ha generato anche in altri campi la formazione di storie settoriali: storia dell'arte, storia del diritto, storia della medicina, etc. I presupposti sono i seguenti: la religione è una componente culturale, ogni cultura ha la sua religione, ogni cultura ha un complesso di teorie e pratiche che si rivelano solidali se recepite mediante la categoria del "religioso". Gli effetti sono: la categorizzazione del "religioso" comporta un distacco formale della religione da ogni altro prodotto culturale (= da altre "categorie"); il distacco ha reso possibile l'astrazione di singole religioni dai propri contesti culturali e il loro inserimento in un contesto ideale; la formulazione pratica di questo contesto ideale la rinveniamo nei "manuali di storia delle religioni".

2. I MANUALI DI STORIA DELLE RELIGIONI

Il primo manuale di storia delle religioni, il prototipico, è il *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (1887-1889) di Pierre-Daniel Chantepie de la Saussaye (1848-1920), teologo olandese, professore alle Università di Amsterdam e di Leida. In seconda edizione (1897; tradotta in francese nel 1904) Chantepie si è avvalso della collaborazione di specialisti di varia competenza. La quarta edizione è uscita a Tübingen nel 1925: completamente rinnovata sotto la direzione di A. Bertholet e Edv. Lehmann.

Alfred Bertholet (Basilea 1868-1951) fu prima teologo, poi biblista e infine storico delle religioni (comparativista e fenomenologo). Organizzò il 2° Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Basilea, 1904). R. Pettazzoni ha scritto di lui (SMSR, 23, p. 212): "L'indirizzo comparativistico prese sempre di più il sopravvento negli studi del Bertholet... nei quali il punto di vista realmente storico resta un po' nell'ombra come istanza problematica di fronte al parallelismo fenomenologico". È un modo di esprimere l'inevitabile condizionamento fenomenologico che, come si è detto, finisce per subire lo storico delle religioni. Bertholet ha esordito come storico a tutti gli effetti con una "storia culturale di Israele" (*Kulturgeschichte Israels*, Basilea 1904). Si è fatto decisamente fenomenologo con ricerche sul totemismo, sul dinamismo (concezione di forze impersonali), sul personalismo (concezione di esseri personali), salvo a proporre storie congetturali, tipiche dei fenomenologi, in *Ursprung des Totemismus* (1920: Origini del totemismo) e in *Vom Dynamismus zum Personali-*

smus (1949: Dal dinamismo al personalismo).

Johannes Edvard Lehmann (Copenhagen, 1862-1930), fu professore di *Religionsgeschichte und Religionsphilosophie* nella Facoltà di Teologia dell'Università di Berlino. Poi professore di storia delle religioni all'Università di Lund, dove nel 1928 organizzò il 5º Congresso Internazionale di storia delle Religioni. Anch'egli esordisce come storico di singole religioni (Zoroastrismo, Buddhismo), ma il capitolo del *Manuale* di Chantepie dedicato alla fenomenologia religiosa è stato scritto da lui. C'è tuttavia da notare che per Lehmann la categoria del "religioso" è così vaga da distaccarlo da ogni reale impegno fenomenologico: è arrivato persino a leggere il fascismo come religione, sia pure a livello di un libro di notazioni su un viaggio da lui compiuto in Francia e in Italia.

Nell'edizione del *Manuale* curata da Bertholet e Lehmann vengono escluse la religione d'Israele (il primo campo di ricerca di Bertholet!) — che invece figurava nelle edizioni precedenti — e quella cristiana. È questo il segno indicativo di una realtà non giustificabile scientificamente ma storicamente sì. Voglio dire: anche se in teoria la storia delle religioni dovrebbe comprendere tanto il cristianesimo quanto l'ebraismo, di fatto la storia del cristianesimo ha una problematica e una metodologia nettamente distinte da quelle storico-religiose. Ciò dipende dal rifiuto della problematica comparativa, propria della storia delle religioni, quando si tratta di materia evidentemente ritenuta "incomparabile", come il cristianesimo (e di conseguenza l'ebraismo da cui il cristianesimo deriva). Per il momento potremmo contentarci di questa spiegazione circa il divario tra teoria e pratica, e ridurre il tutto ad evidente eurocentrismo: gli studiosi occidentali riservano un trattamento diverso alla propria religione, come se il cristianesimo non fosse una religione, ma *la* religione. Vedremo poi un'altra spiegazione derivata da una relativizzazione più spinta, per cui il fatto che il cristianesimo sia *la* religione non va imputato tanto all'impegno fideistico, quanto alla formazione storica del concetto di religione.

Questi sono i capitoli del *Manuale* assegnati a singoli specialisti: storia degli studi (Lehmann), fenomenologia (Lehmann), Primitivi (Ankermann), Giappone, Cina, Egitto. Popoli semitici (Babilonesi, Assiri, Canaanei, Siri, Fenici), Islam, Persia, Grecia, Roma, Germani, Slavi e Lituani, Celti. Oltre a Lehmann ho ricordato, in parentesi, il solo Ankermann di cui si parlerà più avanti a proposito della scuola etnologica germanica e del suo influsso sugli studi storico-religiosi. Come si vede, sono stati lasciati fuori Aztechi, Maya e Inca; certamente per motivi diversi da quelli che hanno portato all'esclusione del cristianesimo e dell'ebraismo. Le grandi civiltà americane hanno costituito sempre un problema nelle elaborazioni sistematiche di tipo manualistico: sono oggetto di etnologia o di archeologia? Vanno incluse tra i "primitivi" o vanno affiancate alle grandi civiltà del mondo antico?

I successivi manuali si sono attenuti tutti a questo modello, magari includendo ciò che non figurava in esso, ma diversificandosi soltanto per gli indirizzi specifici dei singoli autori e non per la concezione generale dell'opera. Tale concezione generale, in ultima analisi, ha sempre risposto all'esigenza di astrarre le religioni dal proprio contesto culturale per raccoglierle in un contesto ideale, appunto il manuale.

Ora il problema è se tale operazione sia lecita da un punto di vista scientifico. A livello teorico potremmo chiederci: *a*) esistono criteri oggettivi per assumere nella categoria del religioso fatti di culture diverse dalla occidentale? *b*) perché questa categorizzazione dovrebbe comportare il distacco formale tra la religione e il suo contesto culturale? Le due questioni sono strettamente connesse, dunque una sola risposta le soddisferà entrambe. Lo vedremo a suo luogo; ma per il momento lasciamo la teoria e consideriamo quel che è successo in pratica.

La raccolta dei fatti recepibili, o comunque recepiti, come religiosi è stata demandata necessariamente ai singoli specialisti. Il classicista ha riferito sulle religioni greca e romana, il sinologo sulla cinese, l'egittologo sulla egiziana, etc. Sui primitivi ha riferito l'etnologo: con

specializzazioni, però, anche all'interno dell'etnologia: africanistica, americanistica, oceanistica, etc. Tanta varietà di specializzazioni è andata a discapito di una qualsiasi oggettivazione, anche puramente convenzionale. Come a dire: ciascuno ha riferito condizionato dal proprio modo di intendere la religione.

Porterò ad esempio due casi in cui i criteri di raccolta appaiono condizionati dalla specializzazione disciplinare e irriducibili gli uni agli altri. Come se i due studiosi parlassero lingue diverse, eppure sono entrambi americani (anche se uno è nato tedesco ed è stato naturalizzato americano a 27 anni). Come se appartenessero a due generazioni diverse, eppure sono entrambi della stessa generazione. Come se diversi fossero i rispettivi campi di ricerca, e invece si tratta di un solo campo: le culture indigene dell'America. Ma uno è archeologo e l'altro etnologo.

L'archeologo è Sylvanus Griswold Morley (1883-1942), considerato il più autorevole studioso dei Maya. L'etnologo è Franz Boas (1858-1942), considerato il fondatore della scuola etnologica americana. L'archeologo è ancorato al passato: rappresenta una scuola. L'etnologo è proiettato verso il futuro: fonda una scuola. Questa immagine, per quanto riguarda Boas, può anche calarsi in un fatto storico: egli fu in partenza anche archeologo, e quindi sulla linea di Morley, in quanto diresse una "Scuola di archeologia ed etnografia americane".

Morley pubblicò nel 1946 *The ancient Maya* (Stanford, Cal.; trad. it., da cui citerò, Firenze 1958). È una monografia classica. Prima vi si fa una storia della civiltà maya, e poi se ne dà una descrizione in 9 capitoli di cui uno soltanto è dedicato alla religione col titolo "Religione e divinità". Ora, chi tentasse di isolare la religione maya al modo di Morley, per inserirla in un manuale di storia delle religioni, compirebbe un arbitrio la cui misura è data dalla stessa monografia di Morley. Voglio dire: il soggettivo o l'arbitrario non si deduce per linee esterne alla esposizione di Morley, come se confrontassimo i criteri adottati da questi con una ideale metodologia storico-religiosa. Si deduce invece dalla stessa esposizione di Morley, nella quale la religione, o ciò che egli definisce religione, sfugge all'isolamento del capitolo intitolato "Religione e divinità" (che dunque non ha ragion d'essere) e compare qua e là in ogni capitolo, in funzione variamente influente per l'intelligenza del contesto.

Quando parla di forme di governo e di organizzazione sociale, Morley congettura per l'età preclassica unità politiche determinate da centri religiosi (cap. 3º sulle "origini della civiltà maya"). Per l'età classica parla chiaramente di un governo di "sacerdoti di un culto altamente organizzato, rigido e dogmatico" (I, 166): il re (*halach uinic*) è considerato "la più alta autorità sacerdotale" (I, 168) o "capo della gerarchia religiosa" (I, 169); "sul retro della stele 11 a Yaxchilan appare un *halach uinic* che impersona una divinità" (I, 169); e così via.

Il capitolo intitolato "Vita della gente comune" comincia testualmente: "Tutta la vita della gente comune era dominata dalle credenze religiose secondo l'interpretazione dei sacerdoti". Tutte le conquiste intellettuali e tecniche trattate nei capitoli relativi sono puntualmente relativizzate alla religione: scrittura, aritmetica e astronomia appaiono strettamente connesse con il politeismo maya; l'architettura è soltanto religiosa; altrettanto dicasi per le arti plastiche e figurative.

Non è in questione la validità di Morley come archeologo, né della sua monografia sui Maya. Quel che poniamo in questione, invece, è, nello specifico, l'equiparazione dei problemi archeologici con i problemi storico-religiosi, e, in generale, la possibilità di isolare la religione da un determinato contesto culturale.

Boas parrebbe rispondere di no ad entrambe le domande; il che si ricava da una sua monografia sui Kwakiutl che abbiamo scelto come termine di paragone. Ma lui è etnologo e non uno storico delle religioni; voglio dire: lui dovrebbe rispondere alla domanda sulla eventuale equiparazione dei problemi etnologici e non archeologici. Tuttavia gli riconosceremmo il diritto di rispondere in nome della storia delle religioni per via di una parentela genetica che questa disciplina ha con l'etnologia (la specificheremo meglio appresso), ma soprattutto per il fatto che la monografia scelta da noi sembra muoversi nel senso in cui si muovono gli storici delle religioni costretti a risolvere in termini di cultura i problemi di coloro che da una data

cultura hanno astratto o isolato la religione. Naturalmente tale costrizione o tale strada sussiste per quei soli storici delle religioni che fanno storia e che pongono la cultura come l'oggetto della storia. Mi spiego meglio.

Mentre Morley parte dalla cultura maya per arrivare alla religione maya, lo storico delle religioni deve partire dalla religione maya definita da Morley per farne che cosa? Per un costrutto fenomenologico? Ma allora non fa più storia ma fa fenomenologia. Non resta che una possibilità: ricondurre la religione maya nell'alveo culturale suo proprio, percorrendo così in senso inverso la strada percorsa da Morley: lui a fini classificatorii e lo storico delle religioni a fini "declassificatorii", diremmo per il momento.

Ora notiamo che la monografia di Boas procede proprio dalla religione alla cultura, ossia nel senso opposto a quello adottato da Morley, in quanto, come dice il suo titolo, *Kwakiutl culture as reflected in mythology*, la cultura Kwakiutl è ricavata dalla mitologia di questo popolo. Boas pubblica questa monografia nel 1935, nel vol. XXVIII dei "Memoirs of the American Folklore Society". In quello stesso anno Morley pubblicava una "Guida alle rovine di Quiriguá" (*Guide Book to the Ruins of Quiriguá*) un centro cerimoniale maya del periodo classico (sec. I-X d.c.) nel Guatemala. Quanto ai Kwakiutl di Boas si tratta di una popolazione stanziata originariamente nella regione costiera della Columbia Britannica (Canada), oggi sparsa in piccoli gruppi nella zona di Fort Rupert. I Kwakiutl hanno elaborato una cultura che ha sempre suscitato un particolare interesse per gli etnologi: per l'organizzazione sociale (clan patrilinei endogamici con capi elettivi più società segrete che esercitavano un grande potere), per lo sviluppo dell'artigianato e per la produzione artistica. Ruth Benedict, famosa allieva di Boas, li assunse come esempio di un modello culturale "dionisiaco". La cultura tipica dei Kwakiutl e affini è stata etichettata col nome di "cultura del salmone", per via dell'importanza economica della pesca del salmone.

Dire che Boas in questa monografia parte dalla religione per arrivare alla cultura non è forse esatto, perché lui parla di "mitologia" e

"mitologia" non è per tutti un fattore necessariamente religioso. Diciamo allora che diventa esatto per chi considera religione anche la mitologia. Ma Boas come l'ha considerata? Si può dire che lui l'ha considerata come "tradizione" e cioè un documento storico non necessariamente di carattere religioso; ma in effetti Boas non si è posto problemi del genere. La categoria del "religioso" scompare, si dissolve in questa monografia che appunto procede dal presunto "religioso" al certamente "culturale" e "declassifica", come si diceva sopra, eventuali "classificazioni" alla Morley. Come ciò trascenda dall'occasionale — la monografia sui Kwakiutl — alla metodologia di Boas sarà visto in seguito. Qui ci basti osservare che non c'è nella monografia un capitolo intitolato alla religione, ma la religione è variamente diffusa nei seguenti capitoli che suddividono la materia: 1. cultura materiale; 2. Vita personale e familiare; 3. Organizzazione tribale; 4. Vita emotiva ed etica; 5. Oggetti cerimoniali; 6. Procedura rituale, riti e relazione con il potere soprannaturale; 7. Potere magico e oggetti magici; 8. Numeri; 9. Il mondo; 10. Esseri soprannaturali; 11. Animali, piante etc.

Va tenuto presente che la contrapposizione Morley/Boas non voleva riprodurre una generica contrapposizione tra archeologia e etnologia; infatti molti etnologi forniscono monografie con una suddivisione della materia assai simile a quella fatta da Morley. Si voleva invece dimostrare che la raccolta dei fatti definibili o definiti religiosi non dipende da oggettivi criteri scientifici, ma soltanto dalla personalità del ricercatore.

3. IL CONDIZIONAMENTO CULTURALE

Abbiamo visto che isolare la religione da un determinato contesto culturale è forse impossibile e certamente difficile. Abbiamo parlato di impossibilità teorica (l'aporia sistematica) e abbiamo constatato la difficoltà pratica. Ci chiediamo: perché dunque si è sempre cercato di farlo nelle monografie sul tipo di quella esemplare (nel bene e nel male) di Morley sulla civiltà dei Maya.

Non ci sono ragioni scientifiche che giustifichino questa procedura. Anzi è proprio l'oggettività scientifica ad infirmarne i risultati ed a rendere la procedura soggettiva e arbitraria. Dal che si deduce: al posto di una legge scientifica troviamo applicata una norma consuetudinaria. Diciamo che abbiamo acquisito l'abitudine di distinguere la religione tra altre componenti culturali, e che diventa comodo, per la comunicazione di dati, usare questa distinzione che stabilisce un piano d'intesa tra interlocutori (ad es. tra autore e lettore).

Questo può bastare quando di religione non parla uno storico delle religioni, ma parla un archeologo o un filologo o chiunque altro. Invece lo storico delle religioni è costretto a chiedersi: come nasce questa abitudine? Una domanda del genere basta a differenziare chi fa storia delle religioni da chi non pretende di fare storia delle religioni ma anche da chi crede di fare storia delle religioni e invece fa archeologia o filologia o etnologia etc., o comunque si comporta come un raccoglitore di dati "religiosi". Lo storico delle religioni diventa tale perché, attento alla realtà storica della religione, non si pone domande sulla sua sostanza (questioni fenomenologiche, logico-definitorie, psicologiche, etc.), ma si pone domande su come la religione abbia conseguito una realtà storica: dove? quando? ad opera di chi?

Quanto al nostro problema immediato circa gli studiosi, ancorché storici, portati a distinguere la religione in un dato contesto culturale per seguire una "norma consuetudinaria" (al posto di una legge scientifica), esso va impostato e risolto con riferimento a un condizionamento culturale.

Potremmo ridurre a due punti questo condizionamento culturale: 1) la nostra cultura isola la religione nel proprio sistema di valori e la contrappone a una realtà che definiremmo globalmente "civica" in riscontro alla totalità espressa dal "religioso"; 2) nella nostra cultura si assegna alla religione il polo della conservazione, in opposizione al polo che viene assegnato a tutto ciò che determina (o sembra determinare) innovazione e progresso; ciò permette di fissare una discordanza cronologica tra sviluppo religioso e sviluppo civile, donde nasce la possibilità di una trattazione separata dei due sviluppi.

Il senso immediato della contrapposizione totalitaria tra "religioso" e "civico" come peculiarità della nostra cultura, può essere ricavato dal fatto che la nostra cultura è l'unica che abbia un calendario festivo in cui si distinguono feste religiose da feste civili.

Ancora a questo livello di constatazione immediata, prima di arrivare a una storicizzazione di questa caratteristica della nostra cultura, si badi a non confondere la contrapposizione religioso/civico con la contrapposizione sacro/profano. Non tutto ciò che è profano è anche civico. La dialettica sacro/profano è contenuta nel "religioso" in quanto è la religione a determinare ciò che è "sacro" distinguendolo da ciò che non lo è, appunto il "profano", un attributo negativo che non indica una qualità, ma la mancanza di una qualità (anche nell'uso comune: essere profani = essere incompetenti).

Ora, ammesso e sia pure provvisoriamente, che la distinzione tra "religioso" e "civico" sia peculiare della nostra cultura dobbiamo ammettere, sia pure provvisoriamente, che: 1) è impossibile isolare un "religioso" (e dunque una religione) in culture diverse dalla no-

stra; 2) ogni tentativo del genere non ottiene che la riduzione arbitraria di realtà altrui alla nostra realtà storica. Il passaggio dal provvisorio al definitivo (e dall'ipotetico al teorico) si può ottenere soltanto con una adeguata storicizzazione di questa peculiarità culturale. Sui termini della storicizzazione avremo modo di tornare. Per il momento passiamo al secondo punto del condizionamento culturale.

La configurazione storiografica che fissa una discordanza cronologica tra sviluppo religioso e sviluppo civile e permette una trattazione separata dei due sviluppi, non è certamente la soluzione di un problema logico, magari quello derivante dalla aporia dello storico che astrae la religione dal suo contesto culturale. È invece, come si è detto, il prodotto di un condizionamento culturale, il prodotto di una cultura che considera la religione come un fattore di conservazione. È un giudizio valido? O discutibile? Noi non intendiamo metterlo in discussione. Noi dobbiamo soltanto constatarne la presenza, nonché la sua assunzione per la costituzione di un modello culturale cui viene rapportata tutta la storia umana. Come e quando tale modello si è costituito?

Si può risalire all'antichità classica: gli dèi già considerati come prodotti allegorici di una fase arcaica. Si può invece partire dalla formulazione illuministica del modello che è poi la vera e completa. Ma, ai nostri fini, ha importanza non quando il modello ha avuto la sua prima formulazione, bensì il fatto che esso era presente e operante nel momento in cui le religioni divennero oggetto di trattazione scientifica (non più teologica). Potremmo anche datare tale momento, riferendoci ad un clamoroso atto accademico ufficiale: il 1886. In quell'anno l'Ecole Pratique des Hautes Etudes di Parigi istituì una sezione (la quinta) intitolata alle "Sciences religieuses", in sostituzione della Facoltà di Teologia della Sorbona, abolita in quello stesso anno.

Seguiamo la logica di questo modello che, formulando un divario tra sviluppo religioso e sviluppo civile, ha condizionato gli studi storico-religiosi. Ogni costrutto è determinato dal concetto di evoluzione e di progresso civile. Il momento zero è dato da una fase totalmente

religiosa (potrebbe essere l'età degli dèi di cui parlava Vico); il traguardo è dato dalla fase attuale sostanzialmente "laica" (Vico direbbe: "l'età degli uomini") in cui la religione sussiste soltanto come sopravvivenza.

Questo tipo di costrutti fissa un tipo di rapporti tra religione e cultura simile a quello istituito tra passato e presente. Ciò induce a giustificare lo studio autonomo o settoriale delle religioni come ricerca archeologica di un mondo staccato o staccabile dall'attualità. Per attualità non dobbiamo intendere necessariamente il mondo contemporaneo: il modello, costituitosi nel mondo contemporaneo, viene proiettato in ogni momento della storia umana. Così che l'attualità diventa una variante, e non una costante, del sistema. Ogni presente presuppone un passato. Ogni religione diventa sopravvivenza di una religione anteriore.

Se si studia la religione romana il sistema impone di assumere come "attualità" qualsiasi momento della storia di Roma a cui si riferisce il materiale documentario e quindi di spiegare l'"attualità" religiosa come sopravvivenza di epoche anteriori. Per es., come se la religione documentata dai *Fasti* di Ovidio non rinviasse ai tempi di Ovidio, ma ad un passato ancora presente alla sua epoca, mentre l'organizzazione statuale romana aveva subito una indiscutibile trasformazione.

Fissata per le religioni una temporalità indipendente da quella del loro contesto culturale, si presume che le religioni siano da comparare (= equiparare) tra loro piuttosto che con il contesto culturale in cui sono documentate. Nasce così la *comparative religion* o, come diremmo noi, la storia comparata delle religioni.

4. COMPARATIVE RELIGION

L'espressione *comparative religion* per indicare quella che sarà poi la storia delle religioni viene coniata in Inghilterra, dove tale disciplina prende forma soprattutto ad opera di Friedrich Max Müller, un tedesco naturalizzato inglese. "Max Müller fondatore della storia delle religioni" è il titolo di una conferenza tenuta all'Università di Roma nel maggio del 1928 da Edvard Lehmann, di cui si è già detto a proposito del Manuale di Storia delle Religioni di Chantepie de la Saussaye. La conferenza è stata pubblicata negli «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», IV, 1929.

Sono necessarie alcune precisazioni. Max Müller non parla mai di "storia delle religioni", ma parla di "comparative religion" o di "scienza delle religioni". Noi siamo arrivati a Max Müller ed alla *comparative religion*, ponendo come presupposto della comparabilità delle religioni il fatto che esse siano considerate cronologicamente estranee ai rispettivi contesti culturali, nei termini della "conservazione" (di un passato unificante) contrapposta al "progresso" (diversificante).

Inscrivere la religione tra i fattori di conservazione non significa di per sé esprimere un giudizio di valore — positivo o negativo che sia —, ma significa commisurarla all'idea che si ha del progresso. Come a dire: se il progresso è un male, bene è tutto ciò che l'ostacola, dunque anche la religione: se è un bene, male è questa religione che l'ostacola. Caliamo nella storia la variante: da un lato troviamo la rivoluzione francese volta verso un progresso civile e antireligioso

(culto della dea Ragione), dall'altro troviamo il romanticismo germanico volto al recupero dei valori passati, della tradizione, nonché del sentimento religioso. Dove si colloca Max Müller?

Dice Lehmann: "Nato a Dessau nel 1823, figlio di un poeta, l'autore degli incantevoli *Müllerlieder* musicati da Schubert, era predisposto al romanticismo dell'epoca" (p. 299). E prosegue: "Questo movimento aveva in fondo un carattere religioso... Il mondo la vita furono liberati dalle strettezze in cui erano stati confinati dal razionalismo... L'Infinito, l'Assoluto sono le idee dominanti con cui si concepisce l'esistenza. Queste idee conducono alla realtà suprema, a Dio: un Dio che si realizza nel mondo per mezzo dell'umanità... Ecco il contenuto della filosofia religiosa di uno Schelling, di uno Hegel. Ma il romanticismo non consiste solamente d'idee. C'è anche il sentimento. E, per quel che concerne la religione, c'era anche uno Schleiermacher. Per lui la religione consiste nella religiosità realizzata come entusiasmo, rapimento, *Ergriffensein*. È il soggetto e non l'oggetto della fede ciò che costituisce la religione: si tratta del credente e non delle credenze. Per Max Müller questa definizione della religione è divenuta fondamentale... Ma egli è anche attratto dalle teorie di Schelling sull'evoluzione storica delle religioni. Come lui crede in un monoteismo primitivo, cioè un monoteismo relativo, un enoteismo come dice Schelling, per cui la pietà si dirige ogni volta verso una divinità rappresentante l'Essere Supremo. Il politeismo, il demonismo e il feticismo, secondo questa concezione non sono che tappe di una degenerazione religiosa, e la storia delle religioni di conseguenza è piuttosto una evoluzione retrograda. Si parte da un esordio di alto valore, da generazioni umane ispirate, geniali, seguite da una lenta decadenza, da cui l'umanità si è salvata solamente per una religiosità personale e filosofica".

Se Max Müller può essere considerato il fondatore della storia delle religioni, questi debbono essere i fondamenti della nuova disciplina. O questo è il suo vizio di origine, come potrebbe dire chi si muove da posizioni positiviste, razionaliste, anti-romantiche. Comunque non si tratta di giudicare, si tratta di riconoscere le caratteristiche con-

genite della storia delle religioni, variamente affioranti in tutta la storia degli studi. A questo scopo vale la pena di soffermarsi su Max Müller. Diremo di lui e delle sue prime lezioni di "scienza delle religioni" a Oxford.

Friedrich Max Müller nasce tedesco e diventa inglese assumendo, con la naturalizzazione, il cognome "Max Müller", ossia unendo al vecchio cognome anche il nome Max. La sua formazione scientifica è linguistica; proviene dalla scuola linguistica prodotta dal romanticismo tedesco. Una linguistica intesa a ricercare lo "spirito del linguaggio" e a recuperare un "passato" oggi attestato dalle sole parentele linguistiche. Il tutto si svolge sotto il segno della comparazione: filologia comparata, grammatica comparata, sono le nuove discipline. Si scopre l'apparentamento tra le lingue germaniche, romanze e slave. Si scopre l'apparentamento delle lingue europee con quelle indo-iraniche. Si scopre una "razza" indoeuropea: la razza ariana caratterizzata da un proprio linguaggio e da una propria cultura. Max Müller si fa indologo. L'indologia era ben coltivata nei circoli romantici tedeschi. Comunque lui si perfezionò a Parigi. Nel 1847 è in Inghilterra dove cura per l'Indian Office una edizione dei *Veda;* poi, fino alla morte (1900) insegna linguistica all'Università di Oxford.

Osserva Lehmann nella citata conferenza (p. 299): "Non dimentichiamo che l'Inghilterra è anche l'Impero Indiano. Per gli Inglesi l'indologia, non è un lusso scientifico; è affare politico, un dovere culturale per i colonizzatori di quel vasto dominio la cui civiltà è fondata sulle tradizioni religiose e filosofiche degli antichi brahmani. I primi grandi indologi, un William Jones, un Colebrooke, erano colonizzatori inglesi, Max Müller ha continuato l'opera di coloro che l'avevano cominciata aggiungendo al loro realismo inglese le idee della scienza tedesca e i metodi della moderna linguistica".

Ma facciamo parlare lo stesso Max Müller sulla sua "scienza delle religioni". Citeremo alcuni passi dell'*Introduction to the science of religion* (Londra 1873) dove sono raccolte quattro lezioni tenute al Royal Institution più due saggi "sulle false analogie nella teologia comparativa" e "sulla filosofia della mitologia".

"Cominciando un corso di lezioni sulla scienza delle religioni, provo quello che provai quando in questo stesso posto mi trovai a perorare la causa della scienza del linguaggio. So che dovrò far fronte a determinati antagonisti che negheranno la possibilità di trattare scientificamente le religioni, così come essi negavano la possibilità di trattare scientificamente i linguaggi" (p. 5).

Chi sono questi antagonisti della scienza delle religioni? "Ad alcuni la religione sembra un soggetto troppo sacro per una trattazione scientifica; per altri essa sta sullo stesso piano dell'alchimia e dell'astrologia, come un mero tessuto di errori e di allucinazioni, di gran lunga al di sotto della considerazione di un uomo di scienza" (p. 6).

Ora lui dice di essere d'accordo "in un certo senso" con entrambi i punti di vista. Intanto assicura che anche per lui la religione è qualcosa di tutto rispetto. E a questo proposito afferma che "noi possiamo imparare qualcosa da coloro a cui siamo così pronti ad insegnare". E cita dalla "Dichiarazione dei principii" di una setta indiana (lui la chiama "chiesa") fondata da Keshub Chunder Sen, dove prima si prescrive che non si deve venerare nessun oggetto né alcun uomo come se si trattasse di un dio o di una incarnazione divina, ma soltanto Dio va pregato e venerato, poi comunque si dispone che "nessun essere creato o oggetto che sia stato o sarà venerato da qualsiasi setta, dovrà essere ridicolizzato o condannato nel corso del servizio divino; nessun libro sarà accolto o considerato come l'infallibile Verbo di Dio; tuttavia nessun libro che è stato o sarà considerato infallibile da qualsiasi setta dovrà essere ridicolizzato o condannato; nessuna setta dovrà essere disprezzata, ridicolizzata o condannata" (p. 7).

Quanto a lui e alla sua scienza delle religioni: "Nessuno — prometto — che ascolti queste lezioni, sia egli cristiano o ebreo, induista o maomettano, sentirà parlare irriverentemente del suo proprio modo di servire Dio" (*ib.*).

Circa l'altro punto di vista dice: "D'altra parte ammetto senza riserve che la religione è stata in passato ed è ancor oggi, se ci guardiamo intorno, se guardiamo in casa nostra in soffitta o in cantina, allo

stesso livello dell'alchimia e dell'astrologia. Ci sono superstizioni assai prossime al feticismo; e, ciò che è peggio, esiste una ipocrisia deprecabile come quella degli àuguri romani" (p. 8).

Lo studioso della scienza delle religioni può dunque ammettere entrambe le cose: la sacralità della religione e i suoi aspetti negativi. Come il fisiologo che studia sani e malati, ma lascia ai medici la cura delle malattie (di cui egli scopre la causa). O come il chimico e l'astronomo che non stanno a discutere con l'alchimista e con l'astrologo, ma "scoprono negli errori dell'alchimia i semi della chimica e nelle allucinazioni dell'astronomia emozioni e brancolamenti ma anche una reale conoscenza dei corpi celesti. È lo stesso per gli studiosi di scienza delle religioni. Essi cercano di rinvenire che cosa è la religione...". E a questo scopo lo studio degli errori è per essi "più istruttivo che lo studio delle verità e l'àugure che sorride è un soggetto interessante tanto quanto il romano supplicante che si copre il volto in preghiera per poter essere solo con il suo dio" (p. 9). Naturalmente quando parla degli àuguri romani si riferisce al detto di Catone che, come ricorda Cicerone (*de divinatione*, 2, 24), "diceva di meravigliarsi che un aruspice non ridesse quando ne incontrava un altro".

Adesso la questione è: a che serve una scienza delle religioni? La risposta di Max Müller prende le mosse dalla linguistica comparata; anch'essa ha fatto chiedere ai classicisti: "Che ci guadagneremo da uno studio comparativo del linguaggio?"; e in genere la "gente chiede: che si guadagna con la comparazione?" (pp. 10 sg.). E Max Müller prima afferma la modernità del comparativismo: "Se si dice che il carattere della ricerca scientifica del nostro tempo è preminentemente comparativo, ciò significa in pratica che le nostre ricerche adesso sono basate sul più gran numero di prove possibile, sulle più grandi induzioni cui sia potuta giungere la mente umana" (p. 12). Poi porta ad esempio i risultati della linguistica comparata: per l'innanzi si credeva che tutte le lingue derivassero dall'ebraico (la lingua della rivelazione) e ogni problema al riguardo si riduceva alla ricerca dei modi della derivazione del greco e del latino dall'ebraico. Bastavano assonanze per stabilire queste derivazioni. "Di tutto questo sonnambulismo filologico difficilmente troviamo tracce nei lavori pubblicati dopo Humboldt, Bopp e Grimm" (p. 13).

Dopo aver indicato i guadagni della linguistica comparata, si chiede: "C'è stata qualche perdita?... Forse che il linguaggio suscita in noi una minore ammirazione, perché sappiamo che, sebbene la facoltà di parlare sia opera di Colui che opera ogni cosa, è stata rimessa all'uomo l'invenzione delle parole?". Così annota: l'ebraico non viene studiato con minor cura soltanto perché non si crede più che sia la lingua rivelata, ma appartiene al ceppo comune delle lingue semitiche; il greco e il latino non diventano meno istruttivi, quando se ne comprendono i principi formativi; né per conoscere le altre lingue viene meno l'amore per la lingua nativa.

Dalla scienza del linguaggio alla scienza delle religioni: "Perché esitare ad applicare il metodo comparativo allo studio delle religioni, quando esso ha prodotto così importanti risultati in altre sfere della conoscenza?" (p. 15). Conoscere le altre religioni significa conoscere meglio anche la nostra stessa religione, sostiene Max Müller. E trasforma il paradosso di Goethe "chi conosce una sola lingua non ne conosce nessuna" in "chi conosce una sola religione non ne conosce nessuna" (p. 16). Questo motto sarà ripetuto in continuazione nella storia degli studi storico-religiosi. Max Müller lo spiega così: si può fare bene una cosa ma ciò non basta per conoscere quello che si fa; e adduce il detto germanico "können (saper fare) non è kennen (sapere nel senso di conoscere)". Donde: "C'è gente, a migliaia, la cui fede è tale da smuovere le montagne, ma restano in silenzio se si chiede loro che cosa è la religione" (*ib.*)

5. IMPEGNO SCIENTIFICO E IMPEGNO RELIGIOSO

Da un punto di vista scientifico Max Müller trova almeno due significati nel concetto di religione: 1) corpo di dottrine, per cui si può dire che si ha una determinata religione quando si segue un determinato corpo dottrinario, e che si cambia religione quando si adotta un altro corpo dottrinario; 2) una facoltà umana tra quelle che distinguono l'uomo dall'animale, come la facoltà di parlare. Con attenzione ai due significati, la scienza delle religioni si divide in due branche: 1) *comparative theology* che tratta le forme storiche della religione, vale a dire quella che poi sarà chiamata la storia comparata delle religioni; 2) *theoretic theology* che "spiega le condizioni che rendono possibile la religione, sia nelle sue forme più alte che nelle più basse"; potremmo dire che genericamente si tratta della filosofia delle religioni o, più specificamente, della fenomenologia religiosa.

Max Müller avverte che per il momento si può fare soltanto *comparative theology*. Per arrivare alla *theoretic theology* bisogna aspettare i guadagni (raccolta di dati, classificazioni, analisi) della *comparative theology*. Dire che non è tempo di *theoretic theology*, quando essa esiste già da secoli mentre sta appena nascendo la *comparative theology*, significa: la precedente teologia è invalidata dalla comparazione così come i lavori grammaticali precedenti la grammatica comparata di Bopp sono stati invalidati da questa; la mancanza della comparazione, d'altra parte, non era dovuta a carenze metodologiche, ma a carenza di materiale da comparare, "mentre ai nostri giorni esso è

venuto alla luce con tale profusione che è pressoché impossibile per una sola persona padroneggiarlo tutto" (p. 22).

Altra questione concernente l'impegno scientifico è quella del dilettantismo che nasce proprio dal voler tradurre in termini di *theoretic theology* ciò che non si è rigorosamente studiato in termini di *comparative theology*, per via della difficoltà di padroneggiare l'immenso materiale. E allora non si deve lasciare in mano ai dilettanti la scienza delle religioni. Occupino il campo gli esperti nei singoli settori filologici, difendendolo così da quanti "pensano di avere il diritto di parlare delle antiche religioni dell'umanità" tanto di quelle dei Brahmani, dei Zoroastriani o dei Buddhisti, quanto di quelle dei Giudei e Cristiani, senza prendersi il disturbo di imparare le lingue in cui sono stati scritti i loro libri. Che cosa diremmo dei filosofi che scrivessero della religione di Omero senza conoscere il greco o della religione di Mosè senza conoscere l'ebraico?" (p. 35).

In nome del rigore scientifico si pongono così le basi per i futuri manuali: ad ogni specialista la sua religione. Il presupposto è che ogni cultura, ogni popolo abbia la propria religione e che chi conosce la lingua di quel popolo — e solo lui — può spiegarla. Ma come si adatta ciò all'assunto comparativistico per cui "chi conosce una sola religione non ne conosce nessuna"? Assunto che equivale a: come si fa a discernere ciò che è religione in una determinata cultura?

Lo studioso ideale sarebbe lo stesso Max Müller che sa leggere parecchie lingue antiche e moderne. Sembra dire: fate come me; fatevi prima linguisti; magari fatevi indologi. In effetti l'indologo europeo non sa solo il sanscrito, ma prima del sanscrito ha appreso il latino e il greco, data la sua formazione umanistica. Dunque può conoscere almeno tre religioni, l'indiana, la romana e la greca, più la propria (la cristiana se è cristiano e l'ebraica se è ebreo). Ma accade anche che appunto con la propria — e qui parliamo del cristianesimo, nell'ambiente cristiano e religiosamente impegnato in cui deve operare — trova difficile confrontarsi o servirsene comunque in funzione comparativa. Vediamo che cosa succede quando c'è di mezzo la religione cristiana.

Collega di Max Müller a Oxford, come professore di Poesia, c'era un illustre letterato, Matthew Arnold (1822-1888). Nel 1873, l'anno stesso in cui esce l'*Introduction* e tre anni dopo la prima lezione di scienza delle religioni, questi pubblica un libro intitolato *Literature and Dogma* dove si parla della funzione sociale della letteratura, e della poesia in specie, vista come parallela e a volte alternativa a quella della religione.

A pag. 117 di *Literature and Dogma* si parla con disprezzo della *Science des Religions*, denominata in francese quasi che si trattasse di una brutta moda venuta dalla Francia ma rifiutata dagli inglesi. Vi si criticano costrutti di questa nuova scienza quali: "La sacra teoria degli Arii arrivò in Palestina dalla Persia e dall'India, e venne in possesso del fondatore della Cristianità e dei suoi grandi apostoli S. Paolo e S. Giovanni"; "I cristiani che sono ariani possono avere la soddisfazione di credere che la religione di Cristo non ci è venuta dai semiti, e negli inni dei *Veda* e non nella *Bibbia* noi dobbiamo cercare la fonte primordiale di ogni religione"; "La teoria di Cristo è la teoria del vedico Agni, ossia il fuoco: l'incarnazione rappresenta la cerimonia vedica della produzione del fuoco, simbolo d'ogni genere di fuoco, di ogni moto, vita e pensiero"; "La Trinità del Padre, Figlio e Spirito Santo è la Trinità vedica del Sole, Fuoco e Vento; Dio, infine, è una unità cosmica".

Anche se pensa qualcosa del genere — e tuttavia non in questa forma, bensì secondo la sua storia religiosa dell'umanità con splendore iniziale, seguito da decadenza e infine dall'acquisizione della religiosità personale — Max Müller non lo dice. Anzi dice di non meravigliarsi del disprezzo di Arnold per certi assunti. Sennonché dice anche che tali assunti non si trovano in orientalisti capaci di leggere nella lingua originale i Veda e la Bibbia. Non lo dice soprattutto Eugène Burnouf, il maestro di Max Müller a Parigi. E. Burnouf insegnava orientalistica al Collège de France; era un iranista, studioso della lingua dell'*Avesta*; era un indologo, autore di studi sul *pali*; era anche, se vogliamo, uno storico delle religioni, in quanto aveva scritto una *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*. Ora Arnold aveva

attribuito a Burnouf quegli assunti che additava al disprezzo.

Diciamo pure che apparentemente gli strali di Arnold erano diretti contro l'orientalista francese e perciò contro la *science des religions* e non contro la *science of religion* che Max Müller stava fondando a Oxford. Ma questo a livello dell'apparenza accademica, per carità di patria o per il buon nome di Oxford. Infatti, nella sostanza, la *science des religions* copriva la *science of religion* e Burnouf copriva Max Müller. Però Eugène Burnouf non aveva mai detto o scritto quello che gli attribuiva Arnold. Quelle cose le aveva scritte un Emile e non Eugène Burnouf. Le aveva scritte in vari articoli comparsi nella «Revue des Deux-Mondes» e poi raccolti in volume con il titolo *La science des religions* (Parigi 1870). A quell'epoca Eugène Burnouf era già morto da diciotto anni. Ora la distinzione tra i due Burnouf non sarebbe servita ad Arnold per il suo messaggio in codice, e così cita un Burnouf con il solo cognome. Max Müller dal canto suo ironizza: "Mr. Arnold cita per cognome Burnouf ma dovrebbe aver saputo che Eugène Burnouf non ha lasciato né figli né successori" (p. 37).

Ma vediamo come Max Müller pone la sua scienza delle religioni nei confronti della religione cristiana, così da metterla al riparo dagli attacchi presenti e futuri delle autorità ecclesiastiche e accademiche.

Per prima cosa avverte che "L'uso di uno studio comparato delle religioni come mezzo per sbarazzarsi del cristianesimo esaltando le altre religioni procura lo stesso danno di coloro che ritengono necessario sbarazzarsi delle altre religioni per esaltare il cristianesimo" (p. 37).

Come seconda cosa fa rilevare che proprio il cristianesimo apre le porte alla comparazione. Dice: "In nessuna religione ci fu un terreno così ben preparato per coltivare la teologia comparata come nella nostra" (p. 39). Ciò in quanto il cristianesimo deve comparare il Vecchio Testamento (ossia la religione ebraica) con il Nuovo Testamento (il cristianesimo); poi il cristianesimo con le religioni greca e romana sulle quali si è imposto.

Tuttavia non è nel "genio del cristianesimo" la chiave della scienza delle religioni, ma è nel "genio del linguaggio". Se è possibile parlare

poeticamente della religione cristiana al modo di uno Chateaubriand nel suo *Génie du Christianisme* (1802), Max Müller propone per il parlare scientifico la ricerca del "genio del linguaggio". Dice: "Allo scopo di arrivare con qualche speranza di successo al significato originario di antiche tradizioni, è assolutamente necessario acquisire familiarità con il genio del linguaggio in cui tali tradizioni traggono origine" (p. 54). L'espressione "genio del linguaggio" era già ai suoi tempi un termine tecnico della linguistica per indicare il complesso di caratteri particolari che distinguono una lingua dall'altra.

6. LINGUISTICA E ANTROPOLOGIA

Ora si tratta di mostrare come la conoscenza del genio di un linguaggio spiani la via alla interpretazione di fatti religiosi. "Per es.", dice Max Müller (p. 54), "una lingua che non denoti il genere grammaticale, sarà libera da molte storie mitiche che in sanscrito, greco e latino sono inevitabili". Si parla di "libertà" come di immunità da una malattia. Ed in effetti Max Müller aveva già da tempo definito la mitologia come una "malattia del linguaggio" (*Lectures on the Science of Language*, London 1861, p. 10). Per lui la mitologia sta al linguaggio come la malattia sta alla sanità: è un modo di riproporre la contrapposizione greca tra *mythos* e *logos* come tra un dire cose false e dire cose vere.

La presenza del genere grammaticale come causa di mitologia "è stata messa in luce dal Dr. Bleek, infaticabile studioso di lingue africane", autore di una *Comparative Grammar of the South-African Languages* (1862). Max Müller cita Bleek il quale a sua volta, nella *Comparative Grammar* cita Max Müller per ciò che concerne la dipendenza della mitologia dalla lingua.

Dice Bleek: perché certi popoli (Kafiri, Negri, Polinesiani) venerano gli antenati e altri (Ottentotti, nord-africani, semiti e arii) venerano i corpi celesti? E risponde: p[illegible]hé se manca il genere grammaticale nella denominazione dei corpi celesti non ci può essere la loro personificazione.

È una tesi facilmente ribaltabile: l'attribuzione di un sesso ai corpi celesti o ad altro potrebbe aver portato alla costituzione dei generi

grammaticali. Comunque a noi non interessa la confutazione astratta, ma interessa il fatto che una confutazione presso a poco in questi termini sia stata mossa da Tylor. Mi spiego: la confutazione odierna di una tesi del 1862 non ci aiuta a comprendere meglio come sia nata, si sia formata e sia stata esplicata una disciplina storico-religiosa. Invece ci aiuta in tal senso la confutazione di un contemporaneo, e in specie se si tratta di Edward B. Tylor, considerato, per altro aspetto, anche lui un fondatore della storia delle religioni.

Tylor aveva scritto una *Religion of savages* per la «Fortnightly Review» del 1866, dove a p. 80 dice che prima c'è la tendenza antropomorfica ad attribuire personalità e sesso, poi c'è la regolamentazione grammaticale in generi; quanto alla mitologia è un prodotto posteriore anche come "malattia del linguaggio" nel senso che si tratta di costrutti su parole di cui non si conosce più il significato. Notiamo per inciso che il "prima" e il "poi" costituisce la materia fondamentale di quasi ogni dibattito storico-religioso.

Max Müller vuol portare "almeno un esempio per dimostrare che la religione dei selvaggi, anch'essa, dovrà essere trattata in avvenire così come facciamo nei riguardi delle sacre tradizioni delle nazioni semitiche e arie" (p. 56). La scienza delle religioni comincia col guardare ai primitivi partendo dalle civiltà superiori: ma alla fine guarderà alle civiltà superiori partendo dai primitivi.

Max Müller si apre all'antropologia anche se con qualche perplessità, dato che si accinge ad interpretare un racconto zulu sulla creazione senza peraltro conoscere la lingua zulu. Comunque avverte che se la sua interpretazione fosse smentita da coloro che hanno studiato lo zulu, è pronto a rinunciarci piuttosto che rinunciare al principio per cui non si possono studiare le religioni senza conoscere le lingue dei popoli che le praticano.

Quanto al caso specifico dei popoli selvaggi, neanche la conoscenza linguistica basta da sola a garantire il successo. Dato che si tratta di popoli senza scrittura occorre anche conquistare la confidenza degli indigeni. Non si ha a che fare con testi scritti, bensì con testimoni viventi che sono solitamente "guardinghi e tacciono al cospetto dei

bianchi" (p. 58). In mancanza di questa familiarità con gli indigeni e la loro lingua può accadere quel che è accaduto al Capitano Gardiner, in base alla cui testimonianza si direbbe che gli Zulu fossero privi di religione. Va notato che questa testimonianza del Capitano Gardiner è diventata un classico nella storia degli studi, per indicare come non va fatta la ricerca sul campo.

Il Cap. Gardiner ha pubblicato nel 1835 un libro di viaggi intitolato *Narrative of a Journey to the Zoolu Country*. Qui si contiene un dialogo che Max Müller trae da uno scritto del Rev. Dr. Callaway intitolato *Unkulunkulu* (Natal 1868), poi raccolto nella celebre monografia *The Religious System of the Amazulu* (Londra 1885). Dico celebre perché risulta citatissima negli studi storico-religiosi d'ogni tempo. Ecco il dialogo tra il Cap. Gardiner e lo zulu Tpai:

G.— Avete voi qualche nozione della potenza che ha fatto il mondo? Quando vedete il sole che sorge e che tramonta, e gli alberi che crescono, sapete chi li ha fatti e li governa?

T.— No. Noi vediamo ciò ma non sappiamo dire come accade. Supponiamo che accada da sé.

G.— A chi attribuite allora i vostri successi e insuccessi in guerra?

T.— Quando abbiamo un insuccesso e non catturiamo bestiame, pensiamo che nostro padre (*itongo*) non ha avuto riguardo per noi.

G.— Pensate che siano stati gli spiriti (*amatongo*, plur. di *itongo*) dei vostri padri a fare il mondo?

T.— No.

G.— Dove supponete che vada lo spirito dell'uomo quando lascia il corpo?

T.— Non sappiamo dirlo.

G.— Pensate che viva per sempre?

T.— Questo non sappiamo dirlo. Crediamo che lo spirito dei nostri antenati protegge noi quando andiamo alla guerra: ma non riteniamo che ciò avvenga in alcun'altra occasione.

G.— Ammettete di non saper controllare il sole e la luna, e di non saper far crescere neppure un capello sulla vostra testa. Non avete alcun'idea di una qualche potenza capace di fare ciò?

T.— No. Non sappiamo niente di nessuno. Sappiamo di non poter fare queste cose e supponiamo che esse si facciano da sé.

Il commento del Cap. Gardiner è stato: "In fatto di religione sono ignoranti" (Callaway, *Religious System...*, p. 54). Il commento di Max Müller è: "Sarebbe impossibile trovare una più profonda oscurità in fatto di ottenebramento religioso, di quella dipinta in questo dialogo" (p. 59). Ma per fortuna c'è il Rev. Callaway ad eliminare questa impressione. Di Callaway ci si può fidare per via della sua "lunga residenza tra i vari clan degli Zulu", per il fatto che ha acquisito "un'intima conoscenza del loro linguaggio", e, "cosa ancor più importante, ha conquistato la loro confidenza" (*ib.*).

Da Callaway (*Unkulunkulu*, cit.) Max Müller viene a sapere che: 1) gli Zulu credono in un antenato comune a tutta la razza umana; 2) di solito questo antenato viene chiamato Unkulunkulu; 3) Unkulunkulu significa Trisavolo (*great-great-grandfather*).

In realtà significa "vecchio-vecchio" e questo Callaway lo dice chiaramente, ma poi è lo stesso Callaway a far diventare "vecchio-vecchio" "grande-grande" nel senso di grande d'età come l'inglese *great* di *great-grandfather* (v. al riguardo il mio *Sui protagonisti di miti*, Roma 1981, cap. V). L'interpretazione di Unkulunkulu come "antenato" proposta da Callaway e accettata da Max Müller, trovava credito in un ambiente che filosofeggiava in fatto di religioni alla maniera di Herbert Spencer il quale nei *Principles of Sociology* (1876-96) poneva all'origine delle religioni il culto degli antenati (detto "manismo" dai *manes* romani), dai quali sarebbero poi derivate le divinità politeistiche.

Dunque, Unkulunkulu come antenato primordiale. Fin qui non ci sarebbe "mitizzazione" intesa come "malattia del linguaggio". Ma "se incalzati con domande sul padre di questo Trisavolo, sembra che gli Zulu generalmente rispondessero che esso è spuntato da una canna o è venuto fuori da un letto di canne. A questo punto", dice Max Müller, "non posso fare a meno di sospettare che il linguaggio si sia messo in azione per fare mitologia" (p. 60).

Egli ricorda che in sanscrito *parvan*, nodo di canna, è passato a significare "membro" di una comunità e che può essere riferito ai membri di una famiglia. Così pure il nome per ceppo o razza o lignaggio è *vamsa*, che in origine significava canna di bambù. Dunque gli Zulu originariamente avrebbero detto di essere rampolli di una canna per dire: siamo di uno stesso ceppo. Poi la "canna" (*Uthlanga*) fu personificata "e così divenne l'antenato mitico della razza umana. Presso le tribù in cui Unkulunkulu era il primo uomo, Uthlanga divenne la prima donna" (p. 61).

Questa congettura circa la personificazione operata dagli Zulu è accettabile, ma non nei termini di Max Müller, che sono i seguenti: 1) Unkulunkulu, nome comune di persona (trisavolo) *diventa* nome proprio di un personaggio mitico, il primo uomo e poi il creatore; 2) Uthlanga, nome comune di cosa (canna), passato ad indicare il ceppo, la stirpe, *diventa* nome proprio di un mitico progenitore o procreatore; 3) data la mancanza di genere grammaticale (e cioè di un sesso fittizio per i nomi comuni di cosa), nella lingua zulu Uthlanga *diventa* "prima donna" dove come "primo uomo" era diventato Unkulunkulu.

Quel che non è accettabile è il "diventare", quasi che si trattasse di un fatto subito dagli Zulu. Meglio sarebbe: gli Zulu "hanno fatto diventare"; donde il problema non è più linguistico ma squisitamente storico: perché, a quale scopo gli Zulu hanno fatto diventare Unkulunkulu il primo uomo-creatore e Uthlanga la prima donna-progenitrice? La soluzione è ovvia per Max Müller o a livello della problematica evoluzionistica: gli Zulu lo hanno fatto per rispondere alla domanda: chi ci ha creati? chi ha creato il mondo? Ma questo genere di domande sono veramente zulu o non piuttosto nostre? È chiedendosi ciò che si scopre un vizio d'origine dell'antropologia religiosa e, conseguentemente, della storia delle religioni.

Se si trattasse di domande che si è poste la cultura zulu, l'indigeno Tpai avrebbe risposto adeguatamente al Cap. Gardiner. Ma secondo Max Müller la risposta adeguata non c'è stata per mancanza di familiarità e per incomprensione di linguaggi. "Se incalzati con domande" da parte di chi parla zulu e ha familiarità con gli indigeni, dice

Max Müller, ecco che spunta fuori Uthlanga ed il suo accoppiamento con Unkulunkulu. Bene: allora sono queste domande (dell'europeo Callaway e non dei suoi informatori indigeni!) a produrre la personificazione, una personificazione che non ci sarebbe stata senza lo stimolo europeo. È l'europeo il vero personificatore; l'indigeno non ha fatto che adeguare la propria cultura all'esigenza europea di personificazioni a qualunque costo. Questa conclusione potrebbe dirsi scaturita da un ragionamento astratto, ma in realtà scaturisce da un'analisi approfondita della documentazione di Callaway. Citerò la conclusione a cui sono giunto appunto con tale analisi approfondita:

"Dai testi si vede chiaramente che la personificazione dipende molto più dalla mentalità europea che non dalla mentalità zulu; o, diremmo forse con maggior precisione, il solo piano in cui sembra avvenire la comunicazione tra lo zulu e l'europeo è quello della configurazione di personaggi identificati mediante i termini della generazione che identificano gli esseri umani tanto nella cultura europea quanto nella cultura zulu: uomo/donna, marito/moglie, genitori/figli" (*Sui protagonisti di miti*, pp. 44-45).

Un livello piuttosto basso, diremmo. Come quello in cui Callaway cerca di ottenere una personificazione zulu del Cielo passabilmente assimilabile alla nostra concezione del Padre Celeste. Callaway è costretto a concludere, proprio sulla testimonianza di un indigeno "intelligente e cristianizzato", che la "loro nozione di un signore celeste è affatto indistinta e non sviluppata" (*Religious System*, p. 118). Come a dire: la personificazione del cielo presso gli zulu è in via di sviluppo; manca ancora molto, o qualcosa, per diventar passabile, ossia accettabile da un europeo. È quasi ammettere che siamo noi europei i veri personificatori, ossia coloro che hanno raggiunto il maggior grado di sviluppo nella personificazione del cielo.

La questione della personificazione è di fondamentale importanza nella maggior parte dei costrutti storico-religiosi, e non solo di quelli che, alla maniera di Max Müller interpretano tutto in chiave di personificazione (di fenomeni naturali o di altro), ma anche dei costrutti evoluzionisti anti-mülleriani: per es. l'animismo di Tylor personifica nel senso che attribuisce un'anima alle cose il che equivale a dire che trasforma le cose in persone; o il pre-animismo magico che verrà attribuito da altri (ai popoli più primitivi con la convinzione che si tratta di una concezione espressa da una umanità ancora incapace di personificare e che, pertanto, è riuscita a concepire soltanto forze impersonali.

7. LA RICERCA DELL'ORIGINARIO

La ricerca storico-religiosa è stata indirizzata da Max Müller nel senso della ricostruzione di un passato significativo a partire da indizi presenti insignificanti. Insignificanti per chi? Per lo studioso. Significativi per chi? Sempre per lo studioso. Nasce il sospetto che lo studioso crei "significati" a proprio uso e consumo per trasferirli poi ad un passato non documentabile.

Lui dice (p. 65): "Potrei dare molti esempi, tutti atti a dimostrare che c'era un significato nelle più insignificanti tradizioni dell'antichità, molte delle quali, assurde e ripugnanti allo stato attuale, recuperano semplicità, intelligibilità e pertanto bellezza, se le spogliamo della crosta che il linguaggio, nella sua inevitabile decadenza, ha formato attorno a loro. Non abbiamo niente da perdere e tutto da guadagnare, quando scopriamo la più antica intenzione delle tradizioni sacre, invece di contentarci del loro recente aspetto e delle moderne interpretazioni errate. Non abbiamo perso niente se, nel leggere la storia di Efesto che spacca con l'ascia la testa di Zeus e da questa balza fuori, tutt'armata, Atena, scorgiamo entro questa immagine selvaggia, in Zeus il cielo luminoso, e in Atena l'Aurora, la figlia del cielo balzata fuori dalla sorgente della luce".

Questa "sorgente della luce" vista come una testa è una immagine valida per un inglese che, come qui Max Müller, usa l'espressione *fountain-head* per dire sorgente. Ma sarebbe stata valida anche in latino in quanto *caput* significa pure sorgente; e anche in greco, se *krene*, sorgente, ha la stessa radice di *kranion* testa. Stando a Max Müller,

prima si chiama testa una sorgente per indicare che è il principio di un corso d'acqua (la fine sarebbe la coda), poi si mitizza su una testa da cui scaturisce qualcosa. La testa diventa quella di Zeus-Cielo e ciò che scaturisce è Atena-Aurora. Quanto ad Efesto, che noi conosciamo come "dio-fuoco" (o dio del fuoco), è il sole giovane, il sole rosso che incendia l'alba.

Abbiamo esposto un tipico esempio dell'"uranismo" riduzionista di cui viene regolarmente rimproverato Max Müller ogni volta che si parla di lui. Come a dire: egli ha il merito di avere aperto una strada maestra nella ricerca storica; peccato che poi abbia voluto ridurre ogni cosa a personificazioni del cielo e dei fenomeni celesti. Osserviamo: al riduzionismo, quale che sia, si giunge proprio per quella strada maestra; il riduzionismo nasce dal voler ridurre ogni cosa (insignificante) alle origini (significative); coloro che rimproverano di riduzionismo Max Müller non fanno che opporgli un proprio riduzionismo.

Un riduzionismo è inevitabile quando si riducono i significati ad un momento iniziale. Quel momento non può essere polivalente, anche se noi lo concepiamo così a causa dei molteplici fatti che si fanno derivare da esso. E se è monovalente è anche riduttivo. In effetti la storia delle religioni è andata avanti sulla strada aperta da Max Müller sostituendo il suo uranismo con varie altre chiavi, tra cui la chiave "ctonia" (la Terra invece che il Cielo) che sembrò altamente produttiva per progredire rispetto a Max Müller, magari contemperando più che eliminando i suoi costrutti uranici, dove era possibile sfuggire alla tentazione riduzionista chiamando in causa contemporaneamente il Cielo e la Terra.

Facciamo il caso del citato Lehmann che, dopo avere esaltato Max Müller come fondatore della storia delle religioni; esprime riserve sul suo uranismo nel modo seguente: "Un esempio caratteristico del metodo di Max Müller è la sua interpretazione della leggenda di Orfeo ed Euridice. Per mezzo di etimologie molto ardite Euridice diventa l'Alba ed Orfeo il Sole. Ecco allora il senso del mito: Euridice, l'Alba, morsa dal serpente, vale a dire divorata dalle tenebre, spari-

sce; Orfeo, il Sole, la segue... e la conduce fino ai confini dell'inferno. Ma disgraziatamente la guarda e l'Alba svanisce sotto lo sguardo del Sole. Vediamo quel che si cela realmente in questo complesso mitologico. Noi adesso vediamo in Euridice una dea ctonia..." (pp. 303 sg.). Notare quel "realmente" che contrappone una presunta oggettività alla soggettività mülleriana; e quell'"adesso" che esprime la coscienza di un effettivo progresso degli studi dall'epoca di Max Müller.

Direi che l'arbitrio di Max Müller è perfettamente bilanciato dall'arbitrio di Lehmann che critica Max Müller. Lehmann arriva a far diventare Euridice una regina degli inferi per via del nome (*eury*, ampio; *dike*, giustizia; allusione a una giustizia oltretombale o alla vasta giurisdizione di chi governa i morti, cioè i più), dimenticando che nel mito agisce anche una vera regina degli inferi, colei che permette *sub condicione* a Orfeo di ricondurre Euridice fra i vivi. Lehmann ha dimenticato anche un'altra cosa, e molto più importante: proclamare Max Müller il fondatore della storia delle religioni e poi criticare i suoi costrutti equivale a criticare la storia delle religioni. E appunto in tal senso vorrei che fossero intesi gli appunti che anche noi stiamo muovendo a Max Müller. Parliamo del fondatore, ma in realtà guardiamo alla fondazione. La nostra critica non concerne Max Müller, bensì la storia delle religioni.

Ci stiamo soffermando su Max Müller proprio a questo scopo. È lui che, per riconoscimento generale, ha meglio espresso le esigenze che avrebbero portato alla costituzione della storia delle religioni. È lui che siamo perciò costretti a citare e a sottoporre ad esame, anche se quelle stesse esigenze potrebbero essere illustrate con tratti più decisi, meno sfumati nel compromesso tra impegno scientifico e impegno religioso, per mezzo di altri suoi contemporanei, magari quell'Emile (non Eugène!) Burnouf, le cui tesi Max Müller respinge con sdegno per evitare gli attacchi dei vari Arnold dell'ambiente accademico inglese. Nessuno studioso serio, dice Max Müller, ha mai detto che la Trinità Cristiana deriva dalla Trinità vedica e che la Trinità vedica è composta dal Sole (padre), dal Fuoco (Figlio) e dal Vento

(Spirito). Ma Emile Burnouf ha detto proprio questo nella sua *Science des Religions* (p. 218 della 3 ed., Parigi 1876). Non sarà stato uno studioso serio, però indica meglio di Max Müller il passaggio dalla teologia alla scienza o storia delle religioni.

La tesi di questo Burnouf è indicativa dello spirito anticlericale, da libero pensatore dell'epoca, quando era senza dubbio più facile esserlo in Francia che non in Inghilterra. Ai fini della *Science des religions* in fieri diremmo: dato che non si crede più, la scienza sostituisce la religione, o, con le parole di Burnouf: "Le religioni positive, le chiese, perdono tutto il terreno che guadagna la scienza" (p. XII). Ma cos'è questa scienza? Seguiamo ancora Burnouf, il suo punto di vista, certamente datato ma indicativo proprio perché datato (e la data è quella della nascita della storia delle religioni): "Il secolo presente non finirà senza aver visto stabilirsi nella sua unità una scienza i cui elementi sono ancora dispersi, scienza che i secoli precedenti non hanno conosciuto, che non si è ancora nemmeno definita e che, forse per la prima volta, noi chiamiamo scienza delle religioni. La Germania non è il solo paese a produrla; l'Inghilterra, la Francia e l'Italia portano anche esse ogni anno qualche pietra all'edificio, e se gli studiosi di questi tre grandi paesi producono opere meno numerose dei tedeschi, essi hanno in genere il vantaggio della prudenza nelle interpretazioni" (p. 1). E ancora: "La scienza delle religioni, senza far parte della storia, si fonda sovente su fatti storici... e d'altra parte, dal momento che supera di molto i limiti della storia, fa parte di certe scienze nuove che sono appena agli inizi e di cui non può accettare i dati senza controllo" (p. 2). "La scienza nuova di cui ci occupiamo non ha niente in comune con la dottrina eclettica della religione naturale; non è una dottrina, domina tutte le dottrine" (p. 8).

Torniamo pure a Max Müller. Senza entrare nel merito dei risultati, possiamo tranquillamente equipararlo a Burnouf quanto alla problematica impostata sulla ricerca dell'"originario". È una problematica che caratterizza tutta la storia delle religioni, da quei tempi ad oggi. Questa esigenza di conoscere l'"originario" nasce dal fatto che non si crede più, o non più come prima, nella rivelazione. Il vuoto lasciato

dalla rivelazione viene colmato dalla scienza dell'"originario". Darwin prospetta una "origine della specie" umana che spazza via il racconto biblico della creazione. La nascente scienza delle religioni, proprio in quanto scienza e non religione essa stessa, non può rifiutare Darwin, e tuttavia non può accettarlo così com'è ma deve in qualche modo scendere ad un compromesso teologico. Diciamo che, per bocca di Max Müller, si spinge a dare suggerimenti alla teologia.

"Dimentichiamo per un momento", dice Max Müller (p. 367), "dopo aver letto le pagine affascinanti di Darwin, ciò che si suppone sia stato l'uomo prima di essere uomo; dimentichiamolo perché non ci concerne qui se la sua forma fisica si sia sviluppata una volta per tutte nella mente di un Creatore, o gradualmente nella stessa creazione... pensiamolo soltanto come uomo...". Ma l'evoluzionismo biologico aveva già trovato uno sbocco nell'evoluzionismo culturale quando Max Müller diceva queste cose.

In Inghilterra, dove Max Müller stava fondando la *science of religion*, altri stavano fondando una *anthropology* che non distingueva l'uomo naturale dall'uomo culturale. Potremmo parlare di una *anthropology* che si poneva decisamente contro la *science of religion*. Storicamente ci fu una critica spietata degli *anthropologists* nei riguardi di Max Müller, ma in prospettiva diremmo che la *science of religion* veniva fondata anche dalla critiche mosse al suo fondatore. Intendo: un Tylor che trattava da antropologo la religione dei selvaggi e, nel far ciò, si opponeva alle tesi di Max Müller, edificava lui stesso una storia delle religioni, correggendo quella edificata da Max Müller; quasi dicesse: ecco come faremmo noi la *science of religion* se non fossimo antropologi.

Di fatto la storia delle religioni veniva fondata con duplice possibilità, una che diremmo "romantica" (quella di Max Müller) e l'altra che diremmo "positivista". Entrambe le vie conducevano all'originario, dove la prima trovava la completezza della esperienza religiosa mentre la seconda trovava la rozzezza delle forme religiose primitive. Ciò ha portato: storici delle religioni (nominalmente partiti dalle posizioni di Max Müller) su posizioni "positiviste" antropologiche, ma anche antropologi (nominalmente partiti dal "positivismo" evoluzionista) alle posizioni romantiche mülleriane.

Citiamo un'ultima volta Lehmann (p. 304) laddove parla degli "attacchi critici diretti dagli antropologi inglesi, Tylor e Andrew Lang, contro la sua (= di Max Müller) teoria dell'evoluzione retrograda nella storia delle religioni. Questa era l'ipotesi più pericolosa della speculazione romantica, la provocazione più audace contro l'evoluzionismo moderno".

8. ORIGINARIO E PRIMITIVO

La scienza delle religioni si apre ai primitivi. È un'apertura parzialmente programmatica; è praticata di fatto e comunque è nella logica di questa nuova scienza.

Max Müller dice che le religioni dei selvaggi vanno trattate con lo stesso rispetto di quelle delle civiltà superiori; dunque anche di loro si dovrà occupare la scienza delle religioni. E abbiamo visto che lui stesso ha dato grande spazio agli Zulu di Callaway per dimostrare la sua tesi sul linguaggio che crea mitologia. Anche altrove cita Callaway per altri motivi. E oltre che agli Zulu, fa specifici riferimenti ad altre popolazioni africane, ad Australiani, a indigeni dell'America, a Oceaniani, ai Tasmaniani. Son riferimenti che illustrano sempre qualcosa: per es. il fatto che la concettualizzazione, o l'uso di nomi astratti, può essere carente presso questi selvaggi, come accade per i Tasmaniani i quali non avevano un termine per dire "albero" ma avevano un nome per ogni tipo di albero (caso citatissimo nella letteratura antropologica e storico-religiosa).

C'era inoltre la necessità di un confronto continuo con le tesi di Tylor sulla religione, dal momento che questo antropologo aveva pubblicato sulla «Fortnightly Review» del 1866 un articolo sistematico intitolato *Religion of Savages*, in cui le origini della religione divergevano da quelle verso cui si orientava Max Müller. Ad ogni modo, nella logica di una scienza indirizzata alla scoperta dell'originario valeva la pena di seguire Tylor con la speranza di trovarlo oltre che negli antichi testi anche nei primitivi. Di fatto Max Müller, anche

quando rifiuta Tylor, non rifiuta di vedere, allo stesso modo di lui, nei selvaggi i rappresentanti attuali di un'epoca primordiale. Non saprei dire quanto ciò dipendesse dalla formulazione scientifica di questa identificazione da parte dell'*anthropology* evoluzionista, e quanto dal luogo comune per cui i selvaggi sono come bambini rispetto a noi e dunque rappresentano l'infanzia dell'umanità.

Il confronto con Tylor e, in genere, con l'antropologia evoluzionista non comportava comunque una capitolazione assoluta. Cominciava a trapelare la possibilità di una distinzione tra chi "positivamente" guardava ai primitivi come ai depositari di una rozza religiosità e chi "romanticamente" ne faceva i depositari del primo fondamentale elemento (la religione) che trasforma il branco inindividuabile in un popolo, una etnia, una nazione. Max Müller propone appunto una distinzione di coloro che studiano i primitivi; propone una denominazione *ethnologist* (p. 145), in contrapposizione all'*anthropologist* il quale prolunga di fatto il darwiniano "dalla scimmia all'uomo" con il tyloriano "dal primitivo al civile", formulando una trasformazione evolutiva quasi caratteriale.

L'*ethnologist* non parte dalla domanda "che cosa è l'uomo?", bensì dalla domanda "che cosa è un *ethnos*?"; o più precisamente: che cos'è che fa diventare *ethnos* un gruppo di esseri umani? Non è, dice Max Müller, la comunità di sangue, la quale "produce famiglie, clans, forse razze" ma non popoli. E indirizza alla impostazione del problema e alla relativa soluzione offerte da Schelling.

"Schelling, uno dei più profondi pensatori della Germania, per primo si è posto la questione: cos'è un *ethnos*? qual'è la vera origine di un popolo? come fanno gli esseri umani a diventare un popolo? E la risposta che dava lui, sebbene suonasse sorprendente a me quando nel 1845 ascoltavo le lezioni del vecchio filosofo, mi è stata confermata sempre di più dalle successive ricerche nella storia del linguaggio e della religione... Sono il linguaggio e la religione a fare un popolo, ma la religione è un fattore ancora più forte del linguaggio" (p. 14 sg.).

Va notato che ciò che abbiamo chiamato "apertura ai primitivi", con riferimento al momento mülleriano, diventerà col tempo sudditanza etnologica o antropologica che dir si voglia: sarà l'etnologia religiosa a indirizzare la storia delle religioni, come vedremo meglio, e non più la linguistica. Il rispetto di Max Müller per Tylor (non contraccambiato!) già lascia presagire questa sudditanza. Ma la cosa può essere vista anche in un altro modo: l'etno-antropologia, a cominciare dallo stesso Tylor, ha sempre dato un grande spazio a temi e problemi d'ordine storico-religioso.

Dunque, apertura ai primitivi, ma da etnologi e non da antropologi. È l'etnia il reale oggetto della scienza delle religioni; ovvero è la religione ma in quanto capace di determinare una etnia. E in ciò la scienza delle religioni segue Schelling, citato ancora una volta da Max Müller: "Un popolo, come dice Schelling, esiste soltanto quando ha definito se stesso con riguardo alla sua mitologia." (p. 149). In questo contesto si parla di mitologia, ma Max Müller intende religione, tant'è che per giustificare la sua adesione a Schelling cita anche Hegel il quale parla di religione e non di mitologia. "Hegel, il grande rivale di Schelling, è arrivato alla medesima conclusione. Nella sua *Filosofia della Storia* dice: L'idea di Dio costituisce il fondamento generale di un popolo. A seconda della forma di religione è la forma di uno stato e delle sue istituzioni: essa nasce dalla religione" (pp. 149 sg.). Perché Max Müller intende religione dove Schelling dice mitologia?

Probabilmente perché gli risultava difficile attribuire alla mitologia una funzione così importante, dato che egli l'aveva intesa come "malattia del linguaggio" ovvero come causa di un processo degenerativo. In effetti si poneva per lui il dilemma: scienza del linguaggio o scienza delle religioni? Dal punto di vista della scienza del linguaggio la mitologia diventa un linguaggio disfunzionale, quasi un linguaggio sbagliato, ma dal punto di vista della scienza delle religioni essa diventa una componente essenziale, un fattore culturale di primaria importanza, superiore allo stesso linguaggio. Il nodo viene sciolto da Max Müller secondo lo schema che gli ha anche permesso di accogliere nella sua considerazione i selvaggi quali attuali rappresentanti dell'infanzia dell'umanità: la mitologia e il conseguente politeismo sono un *parler enfantin* di religione.

"Il mondo è stato bambino", dice (p. 278), "e quando era bambino parlava da bambino, capiva da bambino, e, aggiungo, in quel che diceva da bambino il suo linguaggio era vero, in quel che credeva da bambino la sua religione era vera. L'errore è tutto in noi se insistiamo a parlare il linguaggio dei bambini invece che il linguaggio degli adulti, se tentiamo di tradurre letteralmente i linguaggi antichi nei moderni, i discorsi orientali in una lingua occidentale, la poesia in prosa. È perfettamente vero che al presente pochi interpreti, seppure ce ne sono, prenderebbero in senso letterale espressioni come testa, volto, bocca, labbra, alito di Jehovah.

> Per questo la scrittura condescende
> a vostra facultate, e piedi e mano
> attribuisce a Dio, et altro intende
> (Paradiso, IV 44-46)".

Dunque la mitologia è un *parler enfantin*, un linguaggio da bambini che esprime idee bambinesche, e tuttavia è un "linguaggio vero" per una "religione vera". È il prodotto di una esperienza vissuta e rivissuta, e non l'imposizione o l'accettazione passiva delle esperienze altrui. Questo è il rapporto tra l'esperienza primordiale e l'epoca successiva in cui è giunta l'eco sbiadita di quell'esperienza: prima ci si meravigliava di cose che in seguito non destavano più stupore; prima l'esperienza e poi l'abitudine. Dice: "L'uomo è una creatura abitudinaria e, fin dove ci è dato di osservarlo, troviamo che dopo qualche generazione ha perso la capacità di stupirsi di fronte a ciò che è regolare, e può vedere segni e prodigi soltanto in ciò che è irregolare" (p. 368).

Questo fondamento esegetico sarà proseguito negli studi storico-religiosi volti alla ricerca dell'Erlebnis, l'esperienza vissuta, come diremmo con riferimento alla teoria dell'interpretazione enunciata da Dilthey.

Ma esperienza di che? Per Max Müller, dei fenomeni naturali, prima di tutto quelli celesti. I successivi ricercatori dell'Erlebnis rifiuteranno questo riduzionismo, ma non la relazione tra mito ed una

qualsiasi realtà miticamente espressa: oggetti naturali e non naturali, fatti, istituzioni, emozioni, etc. Quanto a Max Müller, ecco come vede le cose: "Pochi popoli hanno conservato nella loro poesia mitica alcune tracce del naturale timore che i primi abitanti della terra provavano vedendo l'essere brillante che piano piano veniva fuori dalle tenebre... Negli inni del Veda il poeta ancora si stupisce che il sole sorga ancora... Esclama: Sorgi vita nostra! Spirito nostro torna. La tenebra è passata, s'appressa la luce!" (p. 369).

Questa esperienza originaria, secondo Max Müller, quando non ci è tramandata dalla poesia può essere ricostruita a partire dalle radici dei nomi mitici e divini. Con il che si assume l'etimologismo come caratteristica dell'esegesi storico-religiosa. Poi dall'etimologismo linguistico si passerà all'etimologismo psicologico: dalle radici agli archetipi. Questo passaggio è previsto da Max Müller ma non incoraggiato. L'etimo indica per lui il fattore più impressionante di una arcaica esperienza della natura, ma "le origini delle radici e il loro allignamento costituiscono un problema della psicologia più che della filologia, e ciascuna scienza dovrebbe tenersi nei propri limiti" (p. 371). Il che, d'altra parte, non avviene con lo stesso Max Müller quando fa psicologia e dice che "l'uomo è una creatura abitudinaria, etc." o comunque ricostruisce psicologicamente, a partire dal dato etimologico, le esperienze primordiali. Ma egli appunto non è filologo, bensì il fondatore della scienza delle religioni, dove tale commistione parrebbe permessa. Come dimostra lo "psicologismo" negli studi storico-religiosi successivi per cui l'archetipo ha la funzione dell'etimo: nel linguaggio inconscio (che si rivela anche nei fatti religiosi) vengono usate espressioni formate da archetipi primordiali, così come nel linguaggio cosciente si usano parole formate da radicali primordiali.

Max Müller spinse la sua ricerca dell'arcaicità religiosa sino alla ricostruzione di una originaria religione indoeuropea spiegabile nei suoi stessi termini e senza il ricorso alle realtà storiche differenziate. Qualcosa del genere è accaduto quando la ricerca dell'originario è stata indirizzata sui selvaggi, quali rappresentanti della primitiva

umanità e perciò detti primitivi. Gli antropologi, senza gli impacci linguistici che guidavano Max Müller ma al tempo stesso lo limitavano, ricostruirono anch'essi una "religione primitiva", con tanto di denominazione specifica, facendo astrazione e dalla attualità storico-geografica e dalla varietà del materiale trattato. Tylor ricostruì l'"animismo". Altri ricostruirono il "feticismo", lo "sciamanismo" e così via.

9. IL CONCETTO DI RELIGIONE

I costrutti rinvianti da una arcaicità all'altra, nella ricerca dell'originario capace di giustificare il comportamento religioso e i suoi prodotti (evidentemente ritenuti ingiustificabili per altra via, tranne che per chi fosse religiosamente impegnato), hanno fissato un modulo di analisi storico-religiosa che, più o meno esplicitamente, conduce alla rappresentazione di un passato in cui tutto è religione rispetto a un presente laicizzato in cui la religione è limitata (e ciò che esce dai limiti è soltanto sopravvivenza di quel passato). Più o meno avvertitamente si formula una legge per cui sempre e dovunque si sarebbe avuto un processo storico di degenerazione o di evoluzione — secondo il proprio punto di vista determinato da un giudizio etico — che avrebbe portato dal "religioso" al "laico".

Il modulo è stato variamente esercitato nei diversi campi di ricerca. Per la Grecia è diventato quasi un luogo comune il passaggio dal mitico al filosofico e all'artistico. "Dalla religione alla filosofia" è una delle più note affermazioni fondate sul modulo, ed è anche il titolo (*From Religion to Philosophy*), di un famoso libro di F. M. Cornford scritto nel 1912. Oppure: "Dal mito al logos", come s'intitola (*Vom Mythos zum Logos*) un altro libro famoso scritto da W. Nestle nel 1942. Per quanto riguarda la poesia, in ogni trattato di letteratura greca si dà corpo all'immagine del poeta che si distacca dal mito (per parlare di sé, dei suoi sentimenti, delle sue opinioni) o addirittura, fattosi filosofo, lo considera con ironia (Euripide). Anche la civiltà romana ha subìto lo stesso trattamento: abbiamo già detto di Wagenvoort il

quale sistematicamente formula per Roma il passaggio dal magico al giuridico; ma tutti gli studiosi di diritto romano hanno presso a poco tenuta questa linea. Diciamo ora di G. Dumézil, per il passaggio dal mitico all'annalistico; egli ha indicato la possibilità di rinvenire nella tradizione storica romana antichi miti indoeuropei debitamente trasformati: il ratto delle Sabine, Orazio Coclite, gli Orazi e Curiazi, etc.

Più o meno avvertitamente si è giunti alla distinzione tra le civiltà superiori secondarie, posteriori al momento religioso originario e civiltà inferiori, anteriori, primarie. In altri termini, le civiltà superiori sarebbero quelle in cui la produzione religiosa è bilanciata, se non soverchiata, dalla restante produzione culturale; le civiltà inferiori sarebbero quelle in cui tutto è ancora religione, o in cui tutto si può recepire soltanto *sub specie religionis*.

Il modulo fondato sulla rappresentazione di un passato religioso contrapposto ad un presente laico coincide con il modulo che attribuisce il conservatorismo alla religione ed il progressismo alla laicità, il modulo che come si è detto, ha istituito una "discronia" tra sviluppo religioso e sviluppo civile, ed ha permesso l'isolamento della religione dalla cultura e la sua costituzione ad oggetto di una ricerca specifica anche in senso propriamente storico. Ma il problema di una ricerca propriamente storica diventa allora quello del recupero alla storia di ciò che è stato isolato quasi come un fenomeno a-storico, nel senso che è stato sottratto alla storia di un determinato periodo e respinto ad una anteriorità che, rispetto alle condizioni del periodo in questione, è anche esteriorità, estraneità.

Recuperare alla storia significa restituire alla cultura ciò che alla cultura era stato sottratto; e in molti casi ha significato ricostruire la cultura in cui avrebbe avuto origine una determinata formazione religiosa. Ma questa operazione di sottrazione-restituzione pone la soluzione di problemi, quali: è legittimo questo sottrarre e restituire? dipende dalla natura dell'oggetto? ma qual'è la natura dell'oggetto? Diciamo che la storia delle religioni nasce dalla categorizzazione acritica della religione (come di qualcosa il cui significato era ovvio), ma

appena nata ha cominciato ad esplicarsi soprattutto in risposta alla domanda: che cosa è religione? Lo stesso Max Müller nella citata *Introduction* (p. 90) dice che gli studiosi della scienza delle religioni sono coloro che "cercano di scoprire che cosa sia la religione".

In pratica, ogni ricerca storico-religiosa ha rimesso in discussione la categoria del "religioso". In tutta la letteratura storico-religiosa, dagli inizi ad oggi, è stata materia del contendere: ciò che era già o non ancora religione, se la magia fosse o non fosse religione, se il mito fosse o non fosse un prodotto religioso, come distinguere tra miti religiosi e favole o leggende, etc. Ciò vale naturalmente all'interno della storia delle religioni; all'esterno non si pongono problemi del genere. Ma è appunto l'acquisizione di questa problematica che caratterizza chi fa storia delle religioni da chi crede di farla ma parla soltanto di religioni o di una sola specifica religione.

La pratica storiografica ha posto e risolto il problema di una definizione della religione, dilatando il concetto di religione fino a renderlo funzionale alle singole culture studiate. Potrebbe sembrare una *petitio principii*: si parte da un concetto di religione che trascende le singole culture studiate e si arriva a desumere da queste il concetto di religione che dovrebbe trascenderle. Ma non è una *petitio principii*: è invece la riproduzione in scala di un reale processo storico. La pratica storiografica ricalca il processo storico da cui ha avuto nascita e sviluppo il concetto di religione. Il nostro concetto di religione si è storicamente ampliato di pari passo con l'aumento dei termini di confronto, dalle origini cristiane ai nostri giorni. Perché "origini cristiane"?

Forniamo al riguardo tre dati: 1) il cristianesimo ha adottato il termine *religio* per definire se stesso; 2) la parola latina *religio* non significava "religione"; 3) nella accezione cristiana il termine *religio* è stato accolto da tutte le lingue europee, e non solo dalle romanze: il suo accoglimento non deriva infatti da latinizzazione ma da cristianizzazione.

Su questi tre dati andrebbe condotta la storicizzazione del concetto di religione e della correlata categoria del religioso. Da questi tre dati

risulta che il concetto di religione copre tutto ciò che trova un riscontro analogico nel cristianesimo. Da questo deriva per es. la distinzione che gli storici delle religioni hanno spesso fatto tra religione e magia: la magia è nella nostra cultura qualcosa che opera al di fuori o addirittura contro il cristianesimo. E deriva, altro esempio, la difficoltà di recepire come religione le pratiche divinatorie: infatti la divinazione non è annoverata tra gli istituti cristiani.

La storicizzazione del concetto di religione lo relativizza alla nostra cultura e la relativizzazione comporta il riconoscimento: *a*) che "religione" significa qualcosa quando viene definita da una denominazione (religione romana, religione cinese, etc.), ossia quando si parla di "religioni" e non di "religione"; *b*) che "religione", al singolare e senza denominazione, significa un campo d'azione individuabile soltanto in contrapposizione al campo d'azione "civico"; *c*) che la contrapposizione "religioso" / "civico", come si è detto a suo tempo, è peculiare della nostra cultura.

Adesso mettiamo insieme questo triplice riconoscimento con i tre dati forniti sopra circa il termine *religio*, per rispondere alla domanda di carattere squisitamente storico: perché, in quali circostanze, con quale funzione o a quale scopo il cristianesimo ha adottato il termine *religio* per definire se stesso? O, in alternativa: perché il cristianesimo, forse definito *religio* dalla cultura romana non-cristiana, ha accettato passivamente tale denominazione? L'alternativa potrebbe essere proposta dal fatto che i romani indicavano talvolta come *religiones* i culti rivolti ad una divinità esclusiva (per es. *religio Cereris* per indicare i misteri eleusini), come appunto il cristianesimo votato al culto esclusivo del Dio unico.

Se il cristianesimo era inteso come una *religio*, i cristiani erano *religiosi*, ossia avevano una qualità che i Romani attribuivano con ammirazione e con vanto ai loro progenitori; dunque la denominazione di *religio* suonava positivamente e poteva essere accettata. La differenza tra cristiani e romani era che la *religiositas* di questi aveva per oggetto "divinità false e bugiarde", mentre quella dei cristiani ha per oggetto il Dio vero. Quanto alla *religiositas* nei riguardi dell'Impera-

tore e delle divinità di stato (quella che si chiedeva ai cristiani da parte dell'Impero) non serviva a niente; utile era invece anche all'Imperatore e all'Impero la *religiositas* dei cristiani i quali invocano il Dio vero per la salvezza dell'Imperatore e dell'Impero. Questo costrutto logico non nasce da una interpretazione soggettiva dei fatti ma dalla lettura oggettiva dell'*Apologia* scritta da Tertulliano nel 197.

La posizione dei cristiani documentata da Tertulliano è la seguente: i cristiani non solo non sono ribelli, ma pregano per l'Imperatore romano perché vedono nella fine dell'Impero la fine del mondo; essi distinguono perciò il loro comportamento "civico", di fedeltà all'Impero, dal loro comportamento "religioso", di fedeltà a Dio. In questi termini, *religio* — che ha sempre indicato un comportamento tipico (scrupoloso, devoto, rigoroso) nei riguardi degli dèi (anche degli dèi "civici"), un comportamento qualificato dalla capacità di distinguere il sacro dal profano — viene adattato al cristianesimo che distingue ciò che deve essere oggetto di culto da ciò che non deve esserlo. Questi pertanto sono i possibili rapporti del cristianesimo con lo stato: *a)* disubbidienza civile (ribellione allo stato che impone i propri culti) e ubbidienza religiosa (in nome della propria *religio* che vieta di venerare altri che Dio); *b)* ubbidienza civile (sottomissione sia pure formale al culto pubblico) e disubbidienza religiosa (in quanto la gerarchia cristiana, ma prima ancora la coscienza cristiana condanna la partecipazione, sia pure esteriore, a culti diversi da quelli del Dio unico); *c)* ubbidienza civile (ad uno stato che non pretenda azioni di culto) e ubbidienza religiosa (nei termini di una religione che dà a Dio quel che è di Dio e lascia a Cesare quel che è di Cesare).

I primi due tipi di rapporto rappresentano il disagio (persecuzione, martirii, etc.) transitorio. L'ultimo tipo rappresenta la stabilizzazione. E con la stabilizzazione si formalizza la bipolarità "civico" / "religioso", tuttora operante nella nostra cultura, e soltanto nella nostra cultura.

10. IL PAGANESIMO COME PRODOTTO CULTURALE CRISTIANO

La bipolarità "civico" / "religioso" formalizzata con l'avvento e la stabilizzazione del cristianesimo sembrò lasciar fuori, e di fatto lasciò fuori, i non-cristiani. Le loro azioni di culto non erano "religiose", perché religione è il cristianesimo, né erano "civiche", alcune perché non lo erano mai state e altre (l'antico culto pubblico) perché non più richieste dallo stato. Vale a dire: adesso chi non pratica l'ubbidienza religiosa (in quanto non cristiano) non lo fa per praticare l'ubbidienza civile (in quanto non c'è più l'obbligo civile di venerare certe divinità e l'Imperatore); dunque non è "civile" in contrapposizione a chi è "religioso". Verrà detto "pagano". La parola *paganus* per indicare un non-cristiano si trova dapprima nelle iscrizioni; poi, ma soltanto nel IV sec., nella letteratura. Dice S. Agostino: *"deorum falsorum cultores paganos vocamus"*. La situazione che ha richiesto il nuovo termine-concetto (o l'uso di un vecchio termine per un nuovo concetto) è quella per cui i cristiani hanno la *religio* e la *civitas*, mentre i pagani hanno la *civitas* ma non hanno la *religio*, non hanno la capacità di scegliere il culto giusto per il Dio giusto.

Ancora più necessaria si fa la nuova terminologia per la nuovissima situazione determinatasi nel corso del IV secolo con l'editto *De fide catholica* di Teodosio I, che fa del cristianesimo la religione di stato (380), cui seguì poco tempo dopo la proibizione dei culti pagani anche in privato (392). Adesso il cristiano, ubbidendo alla sua religione realizza anche una ubbidienza civile, mentre il non-cristiano, non ubbi-

dendo alla religione diventata di stato realizza una disubbidienza civile. Questo modo d'essere né *religiosus* né *civilis* diventa *paganitas* in contrapposizione a *civitas*, e *paganismus* in contrapposizione a *christianismus*. *Paganitas* si trova nel Codice teodosiano (438: Teodosio II); *paganismus* si trova in S. Agostino.

Paganismus, paganesimo, comincia ad essere la definizione di una religione che non poteva più dirsi romana, dato che romano era il cristianesimo, né poteva denominarsi, come il cristianesimo, dal fondatore, dato che non aveva fondatori. La si denominò da *paganus*. Se vengono chiamati pagani coloro che "venerano gli dèi falsi e bugiardi", paganesimo sarà la loro religione. Ma perché *paganus*?

Questa domanda cominciò a porsi con l'umanesimo. Vediamo la risposta di due umanisti: Andrea Alciato (1492-1550), giureconsulto lombardo chiamato da Francesco I a insegnare diritto civile in Francia (Avignone, Bourges), autore di monografie di diritto canonico e di Commentari al Digesto; Cesare Baronio (1538-1607), cardinale, bibliotecario pontificio, autore tra l'altro degli *Annales ecclesiastici*, una storia della Chiesa in 12 volumi (dall'anno primo al 1198). Alciato ha ricavato il significato di *paganus* dai testi giuridici, a partire dall'antica Roma, in cui il termine era usato in contrapposizione a *miles*; utilizzava dunque la contrapposizione significativa *paganus/miles* per dire che i pagani vennero chiamati così "*quia Christi non sint milites*" (*Parergon iuris seu obiter dictorum*, ed. Basilea 1582, I. 1, cap. 13, opera III). Invece Cesare Baronio ha sostenuto in più di una occasione che *pagani* erano gli abitanti dei villaggi (*pagi*) e che vennero chiamati così in contrapposizione ai cristiani perché i villaggi lontani dalle città furono raggiunti dal cristianesimo solo molto più tardi.

Tuttora ci si dibatte tra queste due spiegazioni, di cui la prima potrebbe essere detta "strutturale" e la seconda "etimologica". Non è da meravigliarsi che la più fortunata delle due interpretazioni sia stata l'etimologica, ancora vitale, nonostante che il termine "borghese" odierno traduca perfettamente *paganus*, anche nella contrapposizione militare/borghese, e senza alcun riferimento al "borgo" quale equivalente del *pagus*. Non è da meravigliarsi che l'interpretazione

scientificamente fondata sia stata meno fortunata dell'interpretazione orecchiante, come sono in genere le spiegazioni etimologiche che tuttavia trovano sempre grande attendibilità. La fortuna dell'interpretazione di Baronio è infatti dovuta alla proiezione nel passato di una situazione odierna, per cui alla città è riservato il cristianesimo dotto, mentre alla campagna è assegnato il cristianesimo popolare o folclorico. Parlo della situazione che ha promosso tante ricerche sulla derivazione pagana delle feste contadine: ricerca di sopravvivenze, di "paganità", di "primitività" nelle tradizioni popolari.

La sfortuna dell'interpretazione strutturale di Alciato si spiega probabilmente con la riluttanza a porre in termini giuridici la differenziazione tra cristiani e pagani, anche se tale differenziazione è orientativa ai fini di una storia del cristianesimo che rilevi il suo costituirsi a *religio*. Per. es. Apuleio (*Metamorph.* 11, 15) chiama "santa milizia" gli iniziati ai misteri di Iside, e il cristianesimo, al suo apparire, fu appunto considerato un "mistero" dalla *koinè* culturale mediterranea greco-romana ("mistero del Regno dei Cieli", dice Matteo, 13, 11; "mistero del Regno di Dio", dicono Marco, 4, 11, e Luca, 8, 10). Tra i misteri, il più forte concorrente del cristianesimo fu il mitraismo, un cui grado iniziatico, il quarto, faceva *miles*, "soldato". Anche la Cresima cristiana fa "soldati di Cristo".

Quando viene riproposta l'interpretazione strutturale, si cita di solito un passo del *De corona militis* di Tertulliano: "*apud hunc* (Cristo) *tam miles est paganus fidelis, quam paganus est miles fidelis*" (11,6). Il passo è stato inteso in vari modi, ma ciò che è innegabile, e che qui importa, è la contrapposizione *miles/paganus* in cui il *pagus* non c'entra niente. Il *De corona* tratta del servizio militare, in risposta alla domanda se e come i cristiani potessero prestare il servizio militare. Tertulliano risponde che agli occhi di Cristo (*apud hunc*) "è soldato anche un borghese che ha fede, così come è borghese anche un soldato che ha fede". Vale a dire: se non si vuol essere soldati e si vuol rimanere borghesi non per questo i cristiani possono ritenere di aver scelto una vita comoda, la loro fede li mette negli stessi sacrifici e negli stessi pericoli di chi va in guerra, essi sono soldati di Cristo; d'altra parte

chi ritenesse che la fede cristiana non si adatta alla obbedienza militare (oggi si direbbe obiettore di coscienza), sappia che anche un soldato, purché convertito alla fede cristiana, resterà, immune come un borghese, dalle servitù militari. Se poi in questo passo Tertulliano attribuisce già a *paganus* il significato di non cristiano, oltre che borghese, si deve dare un doppio significato anche a *fidelis* (cosa che ha appunto fatto qualche studioso). Diremmo allora: il *paganus* (borghese) è *miles* (di Cristo) se è *fidelis* (se è cristiano), così come il *miles* (soldato) è *paganus* (non-cristiano) se è *fidelis* (in quanto militare: fedele alla consegna, agli ordini, etc.).

Quale che sia l'esatta interpretazione del passo, quel che va notato è che Tertulliano dice "*apud hunc*" (davanti a Cristo), facendo così un discorso che sottrae alla giurisdizione terrena la condizione di un cristiano. Ma se a livello filosofico-letterario fornisce soluzioni al cristiano che cerca la propria definizione giuridica (nello specifico: *miles* o *paganus*), significa che supera ma non ignora il concetto di personalità giuridica; deve fare i conti con esso. Ora, porre in termini giuridici la condizione dei cristiani fu un problema reale e non accademico risolvibile con giochi di parole a livello filosofico-letterario. Perciò non si dovrebbe avere riluttanza ad accogliere la spiegazione di Alciati che, se strettamente giuridica, relativizza realisticamente il tutto ad una cultura fondata sulla giurisprudenza.

Si trattava allora di una cultura, la romana, fondata sulla capacità di distinguere il sacro dal profano e il pubblico dal privato. Si trattava di una *sapientia* che Orazio attribuiva ai padri fondatori di quella cultura: "*Fuit haec sapientia quondam: publica privatis secernere, sacra profanis*" (*Ars*, 329). L'esercizio di questa *sapientia* era demandato ai pontefici, che non erano sacerdoti, ma erano coloro che davano un parere vincolante sia in questioni di culto che in questioni giuridiche, erano coloro che conoscevano e spiegavano la corretta procedura per l'esecuzione di riti tanto religiosi quanto giudiziari; si occupavano, tra l'altro, della preparazione di schemi di negozi giuridici, della scelta e dell'adattamento di modelli processuali. L'autorità pontificale — e questo è quel che concerne il nostro discorso — venne gradatamente assunta dai vescovi cristiani, da certi vescovi che venivano chiamati pontefici. Nel V sec. tale titolo cominciò ad essere riservato al vescovo di Roma. Papa Gregorio Magno (540-604) fu il primo papa ad essere investito del titolo di Pontefice Massimo.

11. LE RELIGIONI ALTRUI

La concezione di un *paganismus*, cioè di una religione pagana, in alternativa al *Christianismus*, cioè *la* religione, il corretto modo di distinguere sacro e profano, ebbe in origine una funzione soprattutto polemica. Lo scopo era quello di contrapporre la verità cristiana alle falsità greche e romane, riguardate come contraffazioni demoniache del modello divino. Donde la contrapposizione tra cristianesimo e paganesimo riproduceva la contrapposizione, interiore alla religione cristiana, tra Dio e il Diavolo. Vale a dire: non è che Dio non operasse anche prima del cristianesimo ma insieme a Dio e contro Dio aveva operato, e opera ancora, il Diavolo cui si debbono le contraffazioni mediante le quali egli ha privato Greci e Romani della capacità di *secernere sacra profanis*, di distinguere il sacro dal profano, la verità dalla menzogna.

Questa facoltà di secernere, quale prerogativa religiosa, va debitamente rilevata sia per comprendere, come si è detto, il fatto che il cristianesimo considerasse se stesso una *religio*, sia per caratterizzare la religione come un comportamento fondato sulla fede, sulla "credenza". Tant'è che correntemente per indicare religioni altrui, anche se non implicanti il nostro concetto di fede, si usa parlare di credenze: per es., gli indigeni di un tal posto credono in tali spiriti. A. Brelich (*Introduzione alla storia delle religioni*, Roma 1966, p. 6) pone chiaramente la differenza tra un credere senza alternative e un credere con alternative; solo in quest'ultimo caso si ha una "fede" e cioè un impegno personale di fronte a varie possibilità di scelta. E appunto que-

sto impegno personale viene richiesto dalla religione cristiana, cosicché nella formazione del concetto di religione si riserva alla fede il valore di una componente quasi indispensabile. Il modello cristiano nella formazione del concetto di religione diventa produttivo anche quando si parla di contraffazioni diaboliche. Infatti, che cosa è che è stato contraffatto? Il complesso di azioni e istituzioni comparabili con la pratica cristiana.

Il riconoscimento di una religione pagana rispondeva alla necessità di fornire alla cultura romana un campo d'azione in cui il cristianesimo potesse inserirsi senza sovvertirla: la capacità di distinguere pubblico e privato (cioè la realizzazione del "civico") restava immutata, tale era prima dell' avvento del cristianesimo e tale venne riconosciuta e adottata dal cristianesimo; il modo di distinguere il sacro dal profano (ciò che realizza il "religioso") viene semplicemente sostituito, perché il modo "pagano" non andava bene. Di fatto si rompe la relazione tra religione e cultura nell'ambito della civiltà classica: come potrebbe esserci una religione falsa in una civiltà accettabile e accettata dal cristianesimo nelle sue forme più precipue della giurisprudenza romana e della filosofia greca? Ricordiamo al riguardo: la formazione del diritto canonico per quanto concerne la giurisprudenza e l'esplicazione della scolastica per quanto concerne la filosofia. Dunque, separazione concettuale tra cultura e religione: si accettano Platone e Aristotele, si accettano i giuristi romani, senza peraltro accettare né la religione greca né quella romana.

Il recupero dell'antichità classica operato dall'umanesimo — nonostante la separazione tra cultura classica e religione pagana — ha portato a recuperare, anche se soprattutto a livello letterario, la produzione mitologica degli antichi. Darò un esempio di cosa intendo per livello letterario: si tratta di uno dei numerosissimi riferimenti danteschi alla mitologia antica. La scelta dell'esempio è casuale; non così la scelta di Dante. Dante dimostra come, quando si assume Virgilio a maestro, cioè si cercano le origini del poetare nella classica, sia impossibile separare mitologia e forma poetica; e non siamo ancora all'umanesimo, ma abbiamo a che fare con un poema cristiano me-

dievale. Dice, dunque, Dante (Purg. 20, 13) per descrivere il terremoto che ha scosso il monte-Purgatorio in seguito alla liberazione di un'anima purgante: "Certo non si scotea sì forte Delo, / pria che Latona in lei facesse nido / a parturir li due occhi del cielo". Probabilmente intendeva comparare il miracolo cristiano della salvazione di un'anima al miracolo pagano della nascita del sole e della luna: da un punto di vista quantitativo il miracolo cristiano (misurato dal terremoto) superava il miracolo pagano (misurato dalla scuotimento di Delo); da un punto di vista qualitativo i due miracoli sono differenziati dalla contrapposizione delle sequenze, in quanto quella cristiana va dalla stasi al movimento e quella pagana dal movimento alla stasi.

Giusta o errata che sia la nostra interpretazione, sicuro è che ogni commento di questa terzina presuppone la conoscenza dell'intero mito antico: Latona che partorisce Apollo e Artemide a Delo; Delo che prima del parto è un'isola errante; la scelta di Delo determinata dal divieto di Hera che Latona fosse accolta dalla terraferma; l'ostilità di Hera come conseguenza dell'adulterio di Zeus; etc. etc. Boccaccio — e con lui siamo alle soglie dell'umanesimo — quale commentatore della *Divina Commedia* si è trovato a dover spiegare i riferimenti danteschi alla mitologia antica ricostruendo ogni volta il mito completo (per poi spiegare il mito stesso come allegoria). Un'operazione del genere, sottratta alla contingenza, poteva diventare sistematica. Poteva rispondere all'esigenza di dare ordine a tutto ciò che si sapeva della mitologia greca. Ma quale ordine? Boccaccio ritenne di dare ai miti l'ordine genealogico con riferimento ai protagonisti e ai collegamenti genealogici già adoperati dagli antichi per sistemare la materia. Scrisse una *Genealogia deorum gentilium* in 15 libri.

Veniamo infine all'umanesimo. Natale Conti, un umanista milanese del XVI sec. scrive un trattato dal titolo, *Mythologiae sive explicationum fabularum libri X* (Venezia 1551). Queste *fabulae* sistematicamente recuperate hanno senza dubbio un valore ornamentale, come valore ornamentale ha la produzione rinascimentale di statue di divinità pagane — e tuttavia si parla di Rinascimento

paganeggiante —; a livello etico hanno valore allegorico. Comunque, quale che fosse la funzione del recupero, è un fatto che si resero i politeismi greco e romano disponibili per una considerazione scientifica o para-scientifica senza implicazioni confessionali e giudizi etico-religiosi. Questa disponibilità era data anche dalla formale distinzione tra religione pagana e mitologia: o la mitologia non aveva a che fare con la religione o il paganesimo non era tanto una religione quanto una mitologia. Entrambi questi punti di vista sono stati inavvertitamente adottati e perdurano sino ai nostri giorni: non sempre e non da tutti la mitologia viene inclusa nella categoria del religioso; le religioni greca e romana passano tuttora per mitologie (anzi si dice correntemente "mitologia greco-romana") e come tali sono diventate oggetto d'insegnamento scolastico.

Al recupero umanistico del mondo antico, seguì una nuova acquisizione in fatto di conoscenze religiose dovuta soprattutto alla scoperta dell'America. Nel corso del '600 si assimilano le relazioni sul Nuovo Mondo e la cultura europea amplia il proprio orizzonte. Amplia anche il concetto di religione, ma con gradualità e non senza resistenze. Si comincia col negare ogni religiosità ai selvaggi americani; poi vengono definiti "idolatri": è già un passo in avanti nella loro considerazione, giacché chiamandoli idolatri almeno li equiparavano ai popoli contro i quali combatté il popolo ebraico e ai pagani sui quali emerse il cristianesimo. Equiparazione vuol dire comparazione: si pose il problema della comparabilità, implicita nell'accusa di paganesimo e di idolatria, tra le culture del Nuovo Mondo e quelle del Vecchio Mondo.

La soluzione laica comportava un ampliamento del concetto di religione. La soluzione teologica, non potendo ampliare il concetto di religione, riesumò la teoria dei Padri della Chiesa circa i politeismi greco e romano: ciò che tra i selvaggi americani poteva apparire come religione era o contraffazione diabolica o derivato dalla rivelazione originaria di Dio ad Adamo.

Joseph Acosta, gesuita, padre provinciale del Perù, unendo alla teologia un interesse etnografico laico, scrisse una *Storia naturale e*

morale delle Indie, tanto Orientali quanto Occidentali (pubblicata in francese a Parigi nel 1616). Il sottotitolo proseguiva: "in cui si tratta delle cose notevoli del cielo (= il clima), degli elementi, metalli, piante e animali che son propri di questo paese, e, insieme, dei costumi, delle cerimonie, delle leggi, dei governi e delle guerre dei medesimi indiani". Costumi, cerimonie ma non religione. Acosta non ritiene che questi indiani abbiano una vera e propria religione anche se "hanno qualche conoscenza di Dio", un "supremo Signore e autore di tutte le cose". Infatti "se cerchiamo nella lingua degli indiani una parola che risponda al nome di Dio come il latino Deus, il greco Theos, l'ebraico El, l'arabo Allah, non se ne troverà nessuna né nella lingua di Cuzco né nella lingua di Messico. Così accade che quelli che predicano agli Indiani usano lo stesso nome nostro spagnolo, Dios, adeguandolo all'accento e alla pronuncia propri delle lingue indiane che sono molto differenti" (p. 212). Acosta prende in considerazione e descrive riti apparentemente religiosi, ma li valuta come contraffazioni diaboliche dei veri riti religiosi (naturalmente i cristiani). Ad essi dedica il capitolo 23 del libro 5 intitolato: "Come il diavolo si è sforzato di desolare (*enuivre*) e di contraffare i sacramenti della Santa Chiesa". D'altra parte l'idolatria faceva sì che Acosta comparasse quei selvaggi americani ai pagani antichi; li rendeva comprensibili a se stesso e agli altri con la mediazione dell'antichità. Scrive, per es., a pag. 214: "Essi adoravano anche la terra, che chiamavano Pachamama, così come gli antichi celebravano Tellus, e anche il mare, che chiamavano Mamacocha, come gli antichi adoravano Thetis o Nettuno".

Il giudizio sulla cultura di quei popoli era determinato dalla religione: se si trovava qualcosa di comparabile al paganesimo degli antichi, la stima cresceva, naturalmente con tutte le riserve del buon cristiano ma anche con la prospettiva di una evangelizzazione, almeno a partire dal 2 giugno 1537 quando una bolla di papa Paolo II dichiarava che gli indigeni americani erano "veri uomini e disponibili per la dottrina cattolica e per i sacramenti". Con questa prospettiva il giudizio etico si avviava a farsi giudizio storico: gli indigeni

americani rappresentavano per l'attualità cristiana il passato pagano.

Nei termini di passato/presente si riprodusse, oltre che lo schema paganesimo/cristianesimo legato alle origini romane del cristianesimo, anche lo schema ebraismo/cristianesimo legato alle origini ebraiche. Si disse che i selvaggi americani discendevano da una tribù perduta d'Israele. Di questa fantomatica tribù si cercarono (e si credette di trovare) tracce nella Bibbia; per lo più nel libro di Ezdra, dove dal momento che si recensiscono gli Ebrei tornati in Palestina dopo la cattività babilonese si lascia presumere che non tutti avessero risposto all'appello. Inoltre nel libro di Ezdra si parla delle donne non ebree sposate da ebrei e ripudiate per ordine dell'Eterno. Vengono cacciate dalla comunità ebraica e con loro i figli avuti dal matrimonio misto, come si può presumere dal fatto che presso gli Ebrei era la madre e non il padre che conferiva la nazionalità ebraica. Anche da questi "ripudiati" potevano discendere, volendo, i selvaggi americani.

Una terza espressione della medesima dialettica passato/presente era completamente calata nel processo di evangelizzazione. La condizione degli indigeni americani si poteva configurare con quella dei catecumeni la cui cristianizzazione doveva essere ancora perfezionata. A questa immagine dava concretezza storica la leggenda dell'apostolo Tommaso che sarebbe giunto in America a portare la parola di Cristo. La leggenda venne autorevolmente sorretta dalle affermazioni del vescovo domenicano Bartolomé de Las Casas (1474-1566), che credette di rinvenire le tracce del passaggio dell'apostolo.

12. UN PRECURSORE: LAFITAU

Prescindendo dalle istanze teologiche cristiane, piuttosto con la mediazione dell'antichità classica, si giunse nel '700 alla formulazione di un concetto di religione tale da permettere, sotto il suo segno, un nuovo approccio alle culture esotiche. Si cominciò con gli indigeni americani, ma poi si arrivò anche agli africani, i quali, forse per il colore della pelle troppo diverso, tardarono un po' a diventare oggetto di comparazione culturale.

Nel 1724 il missionario gesuita Joseph-François Lafitau, che aveva svolto la sua opera presso Huroni, Algonchini e Irochesi, pubblicò a Parigi *Moeurs des sauvages ameriquaines, comparées aux moeurs des premiers temps* (due tomi). È un libro citatissimo, ed a ragione, negli studi storico-religiosi. Lafitau viene di solito assunto come precursore della moderna etnologia e della storia comparata delle religioni. Per "premiers temps" Lafitau intendeva la fase originaria da cui si sarebbe sviluppata la civiltà classica, ma anche la stessa civiltà classica rapportata alla susseguente civiltà cristiana.

Ecco le novità che presenta la comparazione istituita da Lafitau. Il concetto di religione si è ampliato tanto da coprire la diversità culturale degli indigeni americani. Ricordiamo che un secolo prima Acosta non parla mai di religione, anzi nega che sia religione ciò che egli annovera tra "costumi" e "cerimonie". Adesso Lafitau parla esplicitamente di religione degli indigeni americani. L'ampliamento del concetto di religione o l'ammissione che anche i selvaggi americani hanno la loro religione avviene, come dicevamo, con la mediazione

del "paganesimo", con la mediazione dell'antichità classica: se il paganesimo era una religione anche questi indigeni sono pagani e dunque hanno una religione. Infine, e soprattutto, si ha in Lafitau il riconoscimento di una solidarietà intellettuale tra la religione e la cultura che ne è portatrice.

Proprio l'attenzione a questa solidarietà fa sì che la differenziazione qualitativa del cristianesimo da questo paganesimo, comune agli antichi europei e ai contemporanei americani, sia posta non più nei termini di religione e non-religione (o religione vera e religione falsa) ma nei termini di privato e pubblico (individuale e collettivo) ciò che concerne la salvezza individuale extramondana e ciò che concerne la salvezza collettiva mondana. Come a dire: la cultura degli antichi europei e quella dei moderni americani hanno una religione diversa dalla nostra perché sono culture diverse dalla nostra, sono culture che non distinguono come la nostra il "civico" dal "religioso". In questa indistinzione, dovuta all'ignoranza del Vangelo, sta la differenza: a loro manca qualcosa che noi abbiamo. Ma non per questo dobbiamo valutare negativamente quel che essi hanno: una religione sostanzialmente "civica", una religione positiva nell'ordine del temporale, che un buon cristiano può anche apprezzare senza intaccare la propria fede e comunque senza implicare alcun confronto con il cristianesimo agente nell'ordine dello spirituale.

Lafitau tratta il materiale come uno studioso provvisto di una vastissima cultura e non come un teologo. Cita tutti gli autori antichi che saranno poi citati dai comparativisti delle epoche successive, fino ai nostri giorni. Conosce tutto ciò che è stato scritto sull'America prima di lui. È effettivamente un precursore della comparazione antropologica e storico-religiosa. Anzi, direi un modello. La materia è ordinata in due grossi tomi: nel primo si fa geografia, soprattutto antropica, delle due Americhe, con annessa una storia delle scoperte: stupisce il modo con cui spazza via tutte le teorie cervellotiche sull'origine degli americani; sempre nel primo si parla della religione, della morale e del diritto; il secondo tomo riguarda la sociologia, l'economia, la medicina, le relazioni tra i popoli (il commercio e la guer-

ra), il linguaggio. Tra le teorie campate in aria che egli respinge con sicurezza e con dottrina, è quella della presunta evangelizzazione degli americani che dovrebbe essere attestata dalla presenza della croce. "La Croce, benché segno cristiano non è un segno infallibile di cristianesimo", dice (t. I, p. 441), e cita la presenza di croci in culture o religioni non cristiane.

Che cos'è la religione? Lafitau si pone questa domanda e risponde prescindendo dal cristianesimo. Dice che è una componente culturale necessaria; che si fonda sul "consenso unanime" e non è opera di particolari legislatori e fondatori; che è antica quanto l'uomo. Si è corrotta con i pagani, ma, malgrado la corruzione, si trovano nella religione dei pagani tratti assai conformi alla verità (I, 108-118).

Quanto ai selvaggi americani "hanno tutti una tradizione sacra (lui non usa mai i termini mito e mitologia) favolosa delle origini, del diluvio e della fine del mondo" (I, 93-100). Nel fondo la loro religione assomiglia a quella dei barbari che per primi occuparono la Grecia: hanno tutti la conoscenza di un essere originario, riconoscono una pluralità di genii, sono idolatri, venerano il fuoco, hanno templi, fanno sacrifici, hanno riti, anche riti iniziatici simili ai misteri dell'antichità, hanno concepito un paese dei morti parallelo agli inferi dei poeti.

La generalizzazione può sembrare ingenua, ma la lettura in dettaglio dà ben altra impressione. Comunque, quel che a noi interessa è il sorprendente allargamento del concetto di religione; tale da fargli recepire *sub specie religionis* fatti d'ogni genere, come ad es. il tatuaggio, l'acconciatura dei capelli e la couvade. Fatti cioè che non hanno o non sembrano avere una spiegazione razionale e che non si giustificano se non nel segno del comportamento religioso. Si può dire che Lafitau inauguri, in questo modo, un modello interpretativo rinvenibile in tutta la successiva letteratura etnologica.

Egli tratta insieme tatuaggio (che chiama *peinture caustique sur la chair vive*), altri segni indelebili fatti mediante tagli, pitturazione del corpo. Li tratta insieme perché riconosce ad essi una funzione comune, quella di marcare l'individuo. Diciamo dunque che comincia col

rilevarne la funzionalità e dunque la razionalità, sennonché finisce, come dicevamo, per conferire valore religioso a queste marcature. Vediamo la cosa con le sue parole.

"Le figure che i selvaggi si fanno imprimere nel viso e nel corpo, servono loro da geroglifici, da scrittura e da memoria. Mi spiego: quando un selvaggio torna dalla guerra e vuol far conoscere la sua vittoria alle nazioni vicine ai luoghi in cui passa, quando contrassegna un posto di caccia e vuole che si sappia che ha scelto quel luogo per sé e che sarebbe fargli un affronto andarvisi a stabilire, in mancanza di un alfabeto che egli non ha, supplisce con note caratteristiche che lo distinguono personalmente; fa disegni su una corteccia che poi alza in cima a una pertica in un posto di passaggio, oppure con qualche colpo d'ascia pialla un pezzo di tronco e, dopo averlo fatto come una tavola rasa, vi traccia il suo ritratto... Un selvaggio per fare il proprio ritratto disegna una linea semplice a forma di testa, senza mettervi alcun tratto per disegnare gli occhi, il naso, le orecchie e le altre parti del viso; al loro posto traccia i segni che ha fatto imprimere sul suo viso e sul suo petto" (II, 43 sgg.). Fin qui tutto parrebbe estraneo alla religione, ma poi più avanti (II, 305) riprende a parlare di questi segni corporali intendendoli come "una specie di consacrazione" che viene fatta nel corso di riti iniziatici assomiglianti alle iniziazioni antiche. Produce la prova comparativa (il culto di Cibele) e poi trae appoggio anche dalla Bibbia che proibisce di disegnare figure sul corpo e di imprimervi segni indelebili (Lev. 19, 28). Perché Dio avrebbe proibito ciò se non fosse stata la pratica di una religione diversa da quella d'Israele?

Fa ugualmente ricorso alla Bibbia per caratterizzare religiosamente l'acconciatura dei capelli; è cosa che ha a che fare con la religione perchè "Dio proibì espressamente agli Ebrei di farsi tagliare i capelli alla maniera dei Gentili" (II, 51). Tutto un paragrafo parla del modo di trattare i capelli comparando i selvaggi americani agli antichi: è intitolato "Religion dans la manière de couper les cheveux", religione nel modo di farsi tagliare i capelli (II, 50).

Quanto alla couvade, vista la stranezza di un costume che fa mettere a letto il marito al posto della moglie quando questa ha le doglie del parto, non resta che intenderlo *sub specie religionis*; solo una religione può far fare cose del genere. Così, non trovando questa volta niente da comparare nel mondo antico, pensa di mettere la couvade in relazione col peccato d'Adamo: "è una pratica di religione che sembra avere una connessione col peccato originale" (I, 259). Quasi una pratica per ovviare alla maledizione divina per cui la donna è stata condannata a partorire con dolore.

La comparazione di Lafitau si spinge a dettagli incredibili, e anche quando non vi è evocata esplicitamente la dimensione religiosa, sembra fornire materia a quelli che dopo di lui l'utilizzeranno per ricostruire le forme primitive della religione. Per es.: "Il selvaggio, dove che sia, a meno che non debba andare in qualche posto sta sempre seduto o sdraiato, non passeggia mai. Sono anzi sorpresi di vedere gli europei andare e venire sugli stessi passi, tanto quanto i popoli della Spagna di cui parla Strabone (3, 112), i quali vedendo qualche centurione dell'esercito romano passeggiare a questo modo, credettero che avessero perduto lo spirito e s'offersero di condurli nelle loro capanne" per recuperarlo (II, 15). C'è in potenza il tema trattato da Frazer e da lui intitolato "I pericoli dell'anima": *The Golden Bough* ,II, *Taboo and the Perils of the Soul*.

13. UN CAPOSCUOLA: TYLOR

L'ampliamento del concetto di religione nell'opera di Lafitau è stato promosso dal riconoscimento della solidarietà intellettuale tra religione e cultura. Tale solidarietà in Lafitau non è soltanto intuita ma anche spiegata occasionalmente, pur se non problematizzata, ossia esposta come soluzione di un problema. Il problema (che cos'è una cultura? che cos'è una religione? che rapporto c'è tra cultura e religione?) sarà affrontato sistematicamente da Edward Burnett Tylor 150 anni dopo Lafitau. Tra Lafitau e Tylor va ricordato il magistrato saggista francese Ch. De Brosses che nel 1760 pubblica *Du culte des dieux fétiches, ou parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de la Nigritie*.

De Brosses va ricordato: per la diffusione dei termini *feticcio* e *feticismo* ad indicare un tipo di religione primitiva che potesse sostituire, almeno parzialmente, il termine corrente di idolatria (donde l'allargamento del concetto di religione tale da comprendere tanto gli antichi egiziani idolatri, portatori di una civiltà superiore, quanto gli attuali negri africani feticisti, rappresentanti delle culture inferiori); per avere imitato Lafitau, in quanto ha compiuto nei riguardi degli indigeni africani una operazione analoga a quella compiuta da Lafitau nei riguardi degli indigeni americani: un recupero culturale mediante la comparazione con una civiltà superiore (gli Egiziani stanno al posto dei Greci di Lafitau). A livello di Lafitau e di De Brosses sembra che si cerchi di spiegare gli "ignoti" selvaggi facendo ricorso al "noto" (le antiche civiltà). Poi si arriverà a spiegare le civiltà antiche

con le culture primitive rese "note" dall'antropologia (dopo Tylor).

E. B. Tylor (1832-1917) tenne ad Oxford la prima cattedra di antropologia sociale; con lui torniamo al livello accademico di Max Müller, a livello che diremmo professionistico rispetto ai "dilettanti" Lafitau e De Brosses. Se si tiene presente l'indirizzo antropologico della storia delle religioni — che diverrà col tempo sempre più determinante per la sua esplicazione — Tylor può dirsi fondatore allo stesso titolo di Max Müller.

Come Max Müller, Tylor procede alla ricerca delle origini della cultura. Come Max Müller e in concorrenza con lui investiga sulle origini del linguaggio e sulle origini della religione Nel 1866 pubblica sulla «Fortnightly Review» due articoli fondamentali per fissare la propria posizione rispetto a (o contro) quanto Max Müller andava insegnando nella stessa Università di di Oxford: *On the Origin of Language* (aprile, n. 4, pp. 544-559) e *The Religion of Savages* (agosto, n. 6, pp. 71-86).

La "religione dei selvaggi" veniva riguardata da Tylor nei tre aspetti che si riconoscevano correntemente a una religione: la teoria, la pratica cultuale, la tradizione mitologica. La concezione dell'anima viene posta da Tylor come fondamento teorico, nelle sue tre principali espressioni: l'anima-respiro, il fantasma, la visione onirica. Da questa concezione basilare propone uno sviluppo teorico che gradatamente porta alla creazione di spiriti guardiani, divinità territoriali, un essere supremo e alla loro sistemazione gerarchica. Egli chiama animismo questa religione elementare: dimostra che sia elementare, la mette in relazione con il feticismo, che per lui è una formazione secondaria, e via via con la scienza e con l'astrologia. Circa la pratica del culto, tratta del sacrificio, ne distingue le forme (cruento e incruento) e i destinatari (gli dèi e i *manes*); ne congettura le origini: naturalmente come culto dei *manes* (le anime dei defunti). Circa la mitologia, distingue vari generi e si sofferma sulle personificazioni.

La tesi che i selvaggi siano "primitivi", rappresentino cioè i primordi dell'umanità, motivo per cui da essi si potrebbe risalire alla interpretazione dei reperti preistorici, viene da Tylor scientificamente formulata ed esposta ad un Congresso di Archeologia Preistorica tenutosi a Norwich nel 1868, con una comunicazione intitolata *The conditions of Prehistoric Races, as inferred from observation of Modern Tribes* (pubblicata nei "Transactions of the Internation. Congress of the Prehistoric Archaeol.", Londra 1869). È la tesi che farà adottare il termine tecnico "primitivi" per indicare i popoli studiati dall'antropologia, per l'innanzi chiamati selvaggi.

La solidarietà intellettuale tra religione e cultura, con l'annesso problema di un ampliamento del concettto di religione, è stata sistematicamente trattata da Tylor con il suo lavoro fondamentale, *Primitive Culture* (Londra 1871). L'impostazione tyloriana ha indirizzato tutto il posteriore svolgimento degli studi storico-religiosi, anche quando non si sono accettate le sue soluzioni, ossia si sono semplicemente date altre risposte ai suoi stessi problemi. Il primo capitolo di *Primitive Culture* è dedicato al concetto di cultura, cioè all'oggetto della ricerca promesso dal titolo. Ma non ci si lasci ingannare dal titolo. Il vero oggetto della ricerca è l'uomo: si tratta appunto di una ricerca antropologica, secondo la problematica propria di questa nuova scienza che Tylor stesso definirà nella voce "Anthropology" dell'*Encyclopaedia Britannica* come concernente: il posto dell'uomo nella natura, l'origine dell'uomo, le razze umane, l'antichità dell'uomo, il linguaggio umano, lo sviluppo delle civiltà, le sopravvivenze culturali.

Il campo di ricerca fissato dal titolo non costituisce per Tylor un limite, ma è il punto di partenza per approdare all'universalmente umano. L'antropologia sembra imitare la teologia. Come in teologia si risale a Dio a partire dalle opere divine, così in antropologia si risale all'uomo a partire dai prodotti umani (la cultura). L'oggettivazione di una "cultura primitiva", unica come unica è l'umanità, serviva agli europei tanto per comprendere gli "incivili" — e tuttavia uomini — esotici, quanto la loro stessa "civiltà" per mezzo della retrospezione alle lontane origini. "Cultura" diventa sinonimo di "civiltà" senza le implicazioni etiche di questo termine quando viene contrapposto a barbarie.

"Cultura" è per Tylor il complesso di conoscenze, credenze, arti, principii morali e giuridici, costumi "e ogni altra facoltà e abitudine (*capabilities and habits*) acquisita dall'uomo in quanto membro di una società" (*P. C.*, 5 ed. 1913, I, 1). "Cultura" è anche religione, qualcosa che investe ogni elemento della cultura così definita, ma perché questa solidarietà possa essere compresa e studiata, diventa necessario ampliare il concetto di religione. Tylor ottiene l'ampliamento proponendo una definizione minima della religione, ossia tale, come lui dice, da non dover indurre a considerare irreligiosi popoli che non conoscano divinità, idoli, sacrifici, escatologie, etc.. E questa è la definizione minima (ossia il massimo comun denominatore di tutte le religioni): credenza in "esseri spirituali". La credenza in esseri spirituali viene chiamata "animismo" da Tylor. All'"animismo" sono dedicati ben sette capitoli di *Primitive Culture*. L'"animismo" viene proposto come connotazione essenziale o addirittura la denominazione (cultura animistica) del più primitivo stadio dell'evoluzione culturale.

All'animismo Tylor giunge con un ragionamento di cui fornirò i termini essenziali (da *P. C.* I, 124-127). Prima di tutto si rende conto della impossibilità: di "sostenere che in ogni tribù sia presente la credenza in esseri spirituali", perché le condizioni originarie ci sono sconosciute; di supporre che tutte le tribù abbiano avuto tale credenza; di sostenere che tale credenza sia istintiva e quindi attribuibile a "tutte le tribù in tutti i tempi", perché niente prova che l'uomo sia stato sempre "religioso" e non sia passato da una condizione senza religione a una condizione con religione. Però, dice, tutto questo è speculazione. Invece, l'osservazione empirica dimostra che: la credenza in esseri spirituali è presente in tutte le "razze inferiori" descritte esaurientemente; l'assenza di tale credenza è rinvenibile soltanto in "tribù antiche e moderne" descritte imperfettamente. La credenza in questione potrebbe chiamarsi "spiritualismo", ma lui preferisce non chiamarla così perché spiritualismo "ha chiaramente il difetto di essere diventato il termine che indica uno specifico indirizzo moderno" (allude allo spiritismo teorizzato da autori come Kardec nel *Livre des*

Esprits del 1857). Neanche "animismo" è un termine nuovo (in filosofia sono chiamate animistiche le teorie che, da Talete a Paracelso, derivano dall'anima tutti i fenomeni vitali o presunti tali), però non è più in uso. E comunque per riferirsi alle credenze dei primitivi, secondo Tylor, è valido anche nella vecchia accezione. "L'animismo è il fondamento della filosofia religiosa, da quella dei selvaggi a quella degli uomini civili": in fondo è questa continuità-unicità ciò che interessa l'antropologo; l'antropologo guarda infatti all'uomo di sempre, all'uomo sottratto alla storia, e la proposta di Tylor di mettere l'animismo al primo grado dell'evoluzione religiosa non serve tanto alla costruzione di una storia religiosa congetturale, quanto a congiungere in un unico modello umano il civile e l'incivile, l'uomo di oggi e l'uomo di ieri. La "dottrina dell'anima" è sotto questo rispetto una dottrina unificante e unitaria essa stessa, anche se si muove su due direzioni distinte debitamente rilevate da Tylor: l'anima dei singoli che sussiste alla morte corporale e gli spiriti che esistono senza supporto corporeo.

Tylor fece scuola. O meglio: il comparativismo produsse ciò che era nelle sue premesse. Comparare non per distinguere, ma per equiparare: si acquisì materiale analogico attingendo alle fonti più diverse, lo si ordinò a sistema. Fatti religiosi messi in rapporto analogico finivano per costituire un sistema religioso, ossia una religione. Ora, queste religioni — non storiche ma classificatorie — che non potevano essere definite col nome della cultura che ne era portatrice (tipo religione cinese, religione indiana, etc.), dato che i fatti venivano presi dalle culture più diverse, né dal nome di un fondatore dato che non ne avevano (e in realtà venivano "fondate" da chi le classificava), furono denominate con ciò che le caratterizzava o sembrava che le caratterizzasse.

Fu così che Tylor chiamò "animismo" la religione da lui scoperta, perché fondata sulla sola concezione dell'anima, concezione autonoma capace di "spiegare da sé la sua propria origine" (*P. C.* I, 500) a livello dei primitivi. Altri scoprirono altre religioni e le chiamarono in altro modo (altri ne avevano scoperte prima di Tylor). Dopo di che il problema diventava: quale di esse era la più primitiva? in che rapporto cronologico dovevano essere ordinate?

14. SCOPERTA E DENOMINAZIONE DI RELIGIONI

L'antropologia, denominò, collezionò e ordinò in scala evolutiva vari tipi di religione, assumendoli anche come indici di fasi dell'evoluzione culturale in genere. Le denominazioni furono coniate sul modello di politeismo, monoteismo, paganesimo, cioè con la desinenza in -ismo usata per i sistemi filosofici oltre che religiosi. Gli scopritori di religioni e promotori delle loro denominazioni furono diversi e operarono in tempi diversi, comunque a fine secolo si aveva già un quadro abbastanza articolato di denominazioni che veniva messo a disposizione della storia delle religioni, o scienza delle religioni che fosse.

Non tutte le denominazioni sortirono la stessa fortuna. Alcune, come "sabeismo", usato per indicare una religione astrale, si perdettero per via. Nel caso del sabeismo probabilmente perché il nome, anziché derivare da una caratteristica, derivava, dai Sabei, popolo o comunità religiosa della Mesopotamia scomparsa dopo il 1033, l'anno a cui risale l'ultima testimonianza; noi conosciamo i Sabei soltanto da fonti arabe, a cominciare dal *Corano* che li nomina come degni di rispetto perché monoteisti. Quanto all'uso di definire "sabeismo" una religione fondata sul culto degli astri, viene dalla dottrina attribuita ai Sabei, una specie di neo-platonismo che pone la mediazione delle sette sfere celesti (Sole, Luna, Marte, Mercurio, Giove, Venere, Saturno) per la comunicazione tra Dio ed il mondo terreno. Anche Lafitau ne parla, di sfuggita (1, 195).

"Manismo" (dai *manes* romani) come nome di una religione fondata sul culto dei morti, fu proposto da un filosofo, Herbert Spencer (1820-1903), nei suoi *Principles of Sociology*. Ebbe più fortuna di "sabeismo", ma non molto. Forse perché Spencer non era propriamente un antropologo, cioè non derivava dai primitivi il materiale documentario; lo stesso termine *manes* rinviava ad una religione superiore, la romana, e non evocava a sufficienza il "primitivo". Poi l'animismo di Tylor superava il manismo, in quanto nell'animismo era compreso anche il culto dei morti, quali spiriti divenuti oggetti di venerazione.

Comunque, l'animismo tyloriano doveva fare i conti più che col manismo spenceriano, con il "feticismo", una forma di religione che diremmo scoperta da Ch. de Brosses nel '700, come si è visto, ma che venne proposta come sistema soltanto nel secolo seguente da Auguste Comte (1758-1857), il filosofo del positivismo, nel suo *Cours de philosophie positive* (5 voll., 1832-1842). Comte vide nel feticismo l'origine della religione che poi si sarebbe sviluppata nella forma politeistica e infine in quella monoteistica. Il feticismo, dunque, si presentava come concorrente dell'animismo per occupare il grado iniziale della scala evolutiva, ma Tylor lo ridusse a espressione secondaria dell'animismo (o a espressione specifica). L'argomentazione sua si basa sulla concezione del feticismo come venerazione di oggetti: per venerarli l'uomo evidentemente attribuisce loro un'anima, il che significa che "la dottrina dell'anima" va presupposta; "la dottrina dell'anima collega il selvaggio che venera i feticci al cristiano civilizzato" (*P. C.*, I, 502).

Si è detto del feticismo come venerazione di oggetti. In realtà ognuno intese il feticismo a suo modo: dalla fattucchieria all'idolatria: importante era attribuirlo ai selvaggi, anche se la denominazione, come del resto quella dell'animismo, non derivava da una lingua selvaggia, bensì dal portoghese, *feitiço* (dal lat. *facticius*), con la mediazione del francese *fetiche*. I portoghesi interpretarono come "feticci" — ossia a livello di fattucchieria — certi prodotti africani (Africa Occidentale): amuleti e simili, iconici e aniconici, sacchetti contenenti ingredienti

vari. Il termine fu esteso a tutto ciò che era o sembrava oggetto di venerazione presso le culture primitive fino a diventare sinonimo di idolatria in vista della eliminazione di questo termine troppo generico, non abbastanza tecnico o specializzato. Tuttavia "feticismo" non ebbe una gran fortuna negli studi storico-religiosi. Fu invece adottato, e con migliore fortuna, dalla psicopatologia per indicare una forma di perversione sessuale.

Il "totemismo" ebbe una fortuna immensa: tale denominazione divenne una delle pietre fondamentali dell'edificio storico-religioso. Era finalmente una definizione derivata da una lingua di primitivi (gli indiani Ojibwa di lingua algonchina) e dunque quanto mai adatta a definire una religione primitiva. James Georges Frazer (1854-1941), professore di antropologia sociale a Cambridge, il primo vero teorico del totemismo così definisce il *totem*, ossia l'oggetto di questa religione: "Un *totem* è una classe di oggetti materiali che il selvaggio considera con rispetto superstizioso credendo che esiste tra la propria persona e ogni membro della classe un'intima e particolarissima relazione". Questa definizione risale al 1886, quando Frazer scrisse la voce "Totemism" per l'*Encyclopaedia Britannica*. L'anno seguente pubblicò a Edimburgo il volumetto *Totemism*: era la stessa voce, ma nella sua versione integrale che era risultata troppo lunga per l'Enciclopedia e che era stata pertanto tagliata. Questo volumetto comincia con la definizione citata. Più di venti anni dopo Frazer dedica all'argomento una vasta opera sistematica in 4 volumi, *Totemism and Exogamy* (Londra 1910). Qui la definizione di *totem* viene modificata: "Un *totem* è una classe di fenomeni naturali o di oggetti materiali — più comunemente una specie animale o vegetale — con la quale il selvaggio crede di essere in stretta relazione" (I, 101). Circa la natura di questa relazione trova difficile scegliere tra le teorie che trova proposte, e, sempre in via preliminare, indica due possibilità di intendere il totemismo: o come sistema religioso (unione mistica del selvaggio col *totem*) o come sistema sociale (relazioni tra appartenenti a uno stesso *totem*).

Per noi che ricerchiamo il formarsi e l'esplicarsi di una disciplina storico-religiosa è interessante rilevare nel caso del totemismo il processo per cui prima si formalizza un oggetto religioso e poi si discute sulla sua natura. Il processo in questione ripete il modello già indicato per il concetto stesso di religione: prima si sa che cosa sia religione e sotto questa categoria si raccolgono i fatti più diversi, poi ci si accorge della diversità dei fatti e si discute sul concetto di religione e lo si allarga per comprendervi i fatti raccolti.

La parola *totem* viene fuori da una espressione algonchina d'incerta trascrizione e d'incerto significato. Stando alla documentazione parrebbe essere soltanto accidentale: per es. ricavata da *ote* per indicare certe appartenenze (tribù, famiglia, territorio) in espressioni come *nind otem*, "mia tribù" o *kit otem* "tua tribù" (J. A. Cuoq, *Lexique de la langue Algonquine*, Monreal 1886, p. 112; è citato da Frazer). Dico accidentale per intendere sia il modo con cui l'espressione è stata usata dagli indigeni e sia il modo con cui è stata recepita dagli europei. Tanto per dire della accidentalità della comunicazione tra indigeni ed europei riporterò un passo di Lafitau, che tra l'altro, pur avendo trattato la cultura e la lingua algonchina, ignora la parola e il concetto di *totem*: "Si è formato un gergo... il cui dizionario è ridottissimo... [mediante il quale] il Francese crede di parlare la lingua del selvaggio ed il selvaggio crede di parlare la lingua del Francese" (II, 475 sg.).

L'introduzione del termine totem nella storia degli studi è dovuta soprattutto all'americano Lewis Henry Morgan (1818-1881) e allo scozzese John Ferguson McLennan (1827-1881), entrambi passati dall'avvocatura all'antropologia. Le ricerche di entrambi parrebbero indirizzate da questioni concernenti i vincoli di parentela a livello dei primitivi. Morgan è alla ricerca di una definizione giuridica e funzionale della parentela; a lui si deve la distinzione tra "parentela classificatoria" che ha la funzione di raggruppare più individui, e "parentela descrittiva" che ha la funzione di individuare (*Systems of Consanguinity and Affinity*, 1871). McLennan (ma anche Morgan) guarda soprattutto al matrimonio quale fonte di parentela. Per l'uno e per l'altro il legame parentelare che credettero di rinvenire nella

nozione di *totem* diventava comodo per trattare l'argomento da antropologi e non da giuristi, ossia ponendosi i primitivi come oggetto di studio.

La nozione di *totem* quale indice o segno di parentela poneva nella maggior parte delle interpretazioni il presupposto che una determinata specie animale o vegetale o classe di oggetti avesse un antenato comune (l'"antenato totemico") con il gruppo umano correlato. Questo presupposto conduceva a restringere agli animali il totemismo originario, per poi considerare i *totem* vegetali o d'altra specie come prodotti di una estensione secondaria. Tale presupposto, funzionante a livello mitico (racconto delle origini comuni da un comume antenato) viene pressoché eliminato dalla teorizzazione di Frazer, attento piuttosto al rito: lui vedeva nel totemismo una "magia cooperativa", per cui ogni gruppo provvede con i propri rituali magici alla conservazione o alla riproduzione di quel settore naturale col quale è in relazione totemica.

Il passaggio dall'utilizzazione pratica di un concetto nuovo, il *totem*, alla sua elaborazione tecnica, il totemismo, ha prodotto un incolmabile distacco dal reale, già di per sé emergente da una discutibile documentazione: ha prodotto in sostanza una letteratura che sembra dibattere su un fatto oggettivo, mentre è essa stessa che nel presunto fatto oggettivo procede alla oggettivazione di certe idee, per es. l'idea frazeriana della magia. L'introduzione della parola *totem* (per la precisione: *totam*) nella letteratura è dovuta a un interprete indiano del '700, John Long, autore di *Voyages and Travels of an Indian Interpreter*, Londra 1791. George Grey, esploratore e uomo politico inglese (1812-1898) — governatore dell'Australia Meridionale e poi della Nuova Zelanda — viene a conoscenza del concetto di *totem* dalla lettura della rivista «Archaeologia Americana», e vi trova un riscontro australiano: i clan totemici americani sono messi in relazione analogica con i clan exogamici australiani: il *totem* indiano con il *kobong* australiano. Da questo momento gli indigeni australiani forniscono la maggior parte del materiale documentario sul *totem*, di cui si dimentica quasi l'origine ojibwa. Grey parla del *kobong* ma ormai è come se parlasse del totem: esiste un "legame misterioso" tra un australiano e il suo *kobong*; non si uccide il proprio *kobong* se animale e se ne proibisce la raccolta se vegetale, tranne che in certe particolari occasioni e in certi momenti dell'anno; gli australiani usano il *kobong* come stemma familiare; dunque c'è anche analogia con i nostri sistemi araldici che sarebbero sopravvivenze di una fase totemica dell'umanità (*Journal of two Expeditions of Discovery in North-West and Western Australia*, Londra 1841). McLennan riporta queste annotazioni di Grey nell'originario ambiente indiano e dice: "È noto che il *totem* veniva usato come stemma dagli indiani d'America, che se lo facevano tatuare sul corpo" (*The Worship of Animals and Plants*, «Fortnightly Review», 6, 1869, p. 418). È una specie di recupero di Lafitau che parla dei segni indicanti l'identità personale. Poi segue la discussione sul totemismo (e la sua origine) ai fini dell'inserimento nella scala evolutiva. A Spencer, naturalmente, va bene il totemismo purché non metta in discussione il suo manismo; quindi spiega: il totemismo nasce dall'uso di dare nomi animaleschi alle persone, un antenato col nome animalesco diventa antenato totemico, e per venerare lui i suoi discendenti venerano tutta la specie animale che gli ha fornito il nome.

Più interessante è l' intervento di Tylor nella discussione, naturalmente in difesa del suo animismo. Egli nega l'aspetto religioso del *totem* e ne restringe il significato alla funzione sociale. Per lui John Long non ha bene afferrato il significato di *totem* in funzione "della nativa legge matrimoniale e del sistema clanico" ma ha confuso il totem "con lo spirito guardiano del cacciatore, il suo *manitu* o medicina". Quanto a Frazer, "ha contribuito a perpetuare questa confusione con l'uso del termine contraddittorio 'totem individuale' " (*P. C.*, 5 ed., I, 235). Per un altro verso — e cioè per il fine opposto a quello di Tylor — è interessante anche il tentativo di McLennan di considerare l'aspetto religioso del *totem* mediante la sua equiparazione con il "feticcio". Egli dice (*The Worship*, cit., 422-425) che il totemismo non è altro che il feticismo con qualcosa in più. Questo qualcosa in più è il legame fra feticcio e tribù, la connessione con lo *ius connubii*. Se ciò

non compare nelle relazioni che hanno permesso di formulare un sistema religioso denominato feticismo dipende semplicemente dal fatto che gli "elementi associati al feticcio non sono stati osservati attentamente"; se lo si farà "in molti casi si potrà scoprire che il feticcio è il *totem*". È in questo modo che il totemismo ha favorito il processo di oscuramento del feticismo di cui si è detto sopra.

Il totemismo diventò una categoria essenziale degli studi storico-religiosi: la chiave per classificare e spiegare ogni fatto religioso delle culture più disparate. Andò bene per comprendere il teriomorfismo delle divinità egiziane così come il mito di Romolo e Remo allattati da una lupa. Persino la comunione cristiana fu riguardata come un pasto totemico.

Alla pari, o quasi, del totemismo troviamo lo "sciamanismo" o "sciamanesimo", come fu chiamato un tipo di religione fondata sull'azione dello sciamano (dall'inglese *shaman*, adattamento del termine tunguso *saman*), operatore sacrale che agisce in stato di trance. In questa condizione estatica lo sciamano evade dal livello umano e si trasferisce nell'extraumano dove ottiene ciò che si richiede alle sue prestazioni (per lo più, guarigioni). Allo sciamanismo conferì lo *status* di una religione primitiva, in vista del suo inserimento nella scala evolutiva, l'inglese John Lubbock (1834-1913) in *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man*, apparso a Londra nel 1870, un anno prima di *Primitive Culture*. Lubbock è il naturalista a cui si deve la divisione della preistoria in paleolitico e neolitico. Lubbock disapprova la definizione delle religioni, e del loro grado evolutivo, mediante il loro oggetto (per es. l'anima, donde animismo), e propone una scala fondata sulla "considerazione della divinità": 1. ateismo: nessun rapporto con divinità: 2. feticismo: magia, l'uomo crede di costringere la divinità: 3. totemismo: culto della natura divinizzata; 4. sciamanismo: "le divinità sono molto più potenti dell'uomo e di diversa natura, pertanto risiedono in un luogo distante accessibile soltanto agli sciamani" (p. 136); 5. idolatria: gli dèi assumono forma umana e diventano più accessibili; 6. La divinità "diventa un essere soprannaturale", si distacca dalla natura di cui è essa stessa creatrice.

15. LA FORMULA TABU-MANA

Al vocabolario tecnico della scienza delle religioni, arricchito dagli antropologi, si aggiunsero ben presto due termini fondamentali: *tabu* e *mana*. L'inglese Robert Ranulph Marett (1866-1943) fu colui che soprattutto si adoperò per l'assunzione dei due termini in funzione di categoria del pensiero religioso dei primitivi, ossia della "rudimentary religion", come lui diceva. La proposta ufficiale per l'adozione dei due termini la fece al III Congresso Internazionale di Storia delle Religioni tenutosi a Oxford nel 1908. Marett non è un antropologo che partecipa a un congresso di storia delle religioni presentando una comunicazione in cui occasionalmente parla di religione. Marett ha dedicato all'oggetto religioso tutta la sua ricerca, culminata con il lavoro sistematico intitolato *The Threshold of Religion*, Londra 1909. La sua comunicazione a quel convegno s'intitola *The Conception of mana*; è stata pubblicata nei "Transactions of the Third International Congress of the History of Religions", Oxford 1909, vol. I, pp. 46-47. È stata poi riproposta sommariamente e puntualizzata in un articolo pubblicato nell' «Archiv für Religionswissenschaft» (XII, 1909, pp. 186-194): *The tabu-mana formula as a minumum definition of Religion*.

Presentandosi a parlare del *mana*, Marett vuole subito dissipare l'equivoco che egli sia un antropologo venuto ad illustrare un concetto melanesiano perché poi gli storici delle religioni se ne servano per le proprie elaborazioni: lui presenta invece una elaborazione già fatta, e fatta col metodo comparativo. A tal riguardo distingue tra una "Descriptive Ethnology", cui spetta il compito di dire che cosa

sia il *mana* in area melanesiana, e una "Comparative Ethnology", cui spetta il compito di ricavare da quel *mana* una categoria o un "termine classificatorio della più vasta estensione". Notiamo incidentalmente che preferisce dire "ethnology" (come Max Müller) invece che "anthropology" (come s'intitola l'insegnamento ufficiale di Tylor). Citerò alcuni passi di quella comunicazione per illustrare come si configurava Marett il rapporto tra storia e antropologia e il campo, nonché il metodo, della ricerca storico-religiosa indirizzata alla scoperta dell'originario.

"Ogni scienza storica che adotta il metodo comparativo si affida al postulato che la natura umana sia sufficientemente omogenea e uniforme per garantire la classificazione delle sue tendenze in formule che abbraccino l'intero vasto campo della ricerca antropologica. Benché le condizioni della loro apparizione facciano sì che i dati in nostro possesso sembrino grandemente sconnessi, riteniamo di avere il diritto, anche se non possiamo far tutto bene, di raccoglierli in un singolo sistema di relazioni per mezzo di certi princìpi generali. Costruendo diligentemente questi ponti teorici, come Frazer ama chiamarli, speriamo di trasformare eventualmente ciò che era un guazzabuglio di banchi di sabbia malsicuri e insignificanti in una stabile e gloriosa Venezia" (p. 46). Princìpi generali, formule, categorie: i materiali con cui si edificano i costrutti storico-religiosi. Ma non sempre si tratta di materiale solido. Non tutti i termini tecnici assunti a categorie resistono all'uso, né le conseguenti formule che dovrebbero dar conto di sistemi religiosi "elementari" (rudimentali) appaiono del tutto affidabili. Marett fa il punto al riguardo: "La maggior parte di noi è d'accordo che, considerati come fonti di una classificazione generale, 'tabu' funziona abbastanza bene, ma 'totem' poche volte altrettanto bene, mentre 'feticcio' è del tutto insoddisfacente" (*ib.*).

E l'animismo di Tylor? (Tylor è presidente onorario del Congresso; un antropologo dunque, anche se si tratta di un Congresso di Storia delle Religioni e non di Antropologia). Dice Marett: "Accanto a tali concetti c'è almeno un supremo principio che per molti anni è rimasto

saldo in mezzo a queste sabbie mobili psicologiche. La concezione dell'"animismo' di Tylor è l'esempio cruciale di una categoria che si adatta con successo alla religione elementare in tutta la sua estensione. Se la nostra scienza deve essere paragonata a una Venezia tenuta insieme dai suoi ponti, l'animismo deve essere paragonato al Ponte di Rialto" (p. 47). Lungi da lui l'idea di attentare a questo Ponte di Rialto, anche se compie un tentativo di "dotare *mana* di autorità classificatoria a spese, in un certo senso, della più vecchia nozione" di animismo. Nell'articolo dell'anno seguente (*The tabu-mana formula*) Marett è più esplicito e parla di "insoddisfazione della teoria di Tylor per cui l'animismo rappresenta la definizione minima della religione". E lui intende appunto sostituire in questa funzione l'animismo con la formula *mana-tabu*.

Il suo costrutto "dipende per il materiale giustificativo quasi esclusivamente da due autorità, cioè R. H. Codrington, *The Melanesians*, Oxford 1891, e E. Tregear, *The Maori — Polynesian Comparative Dictionary*, Wellington 1891", ma non concerne soltanto l'area del Pacifico, bensì "il mondo della cosiddetta *savagery* in generale" (p. 186). Ora, proprio in vista di questo mondo, lui ritiene di usare i termini *tabu* e *mana* come "categorie, ossia termini classificatorii". Quindi passa a mostrare "*tabu* e *mana* come modi del Sovrannaturale rispettivamente negativo e positivo" (pp. 187-189).

Il discorso comincia con un'induzione: la "riflessione rudimentale" riconosce un aspetto dell'universo in cui esso appare "inesplicabile" (*unaccountable*) e "terribile" (*awful*). Da quali casi particolari decolla il processo induttivo? Marett porta un caso da lui trattato in precedenza: i Pigmei Bokane di fronte a fatti di un certo genere determinano "con grande precisione" se è o non è presente *oudah*. Non è facile tradurre in termini scientifici il concetto. La fonte francese parla di *idée du sacré*: può andar bene per i francesi il cui termine *sacré* "ha il duplice significato di 'santo' e di 'dannato' mentre l'inglese *sacred* ha perduto del tutto quest'ultimo significato: in ogni caso la fonte etimologica di queste parole, il latino *sacer*, equivale piuttosto a *tabu*". (Per inciso ricordiamo che l'ambivalenza del 'sacro' e l'inter-

pretazione di *sacer* = *tabu* diverranno quasi luoghi comuni nella storia degli studi). Per il concetto che serve a lui Marett passa in rassegna alcuni termini come "sopranormale" o "extranormale" che gli sembrano carenti di una dimensione mistica (*mystic associations*). La dimensione mistica in sommo grado ce l'ha "sovrannaturale" quindi lui sceglie "sovrannaturale" in questo contesto, "benché debba essere chiarito che non pretende di attribuire al selvaggio alcuna astratta concezione della uniforme 'natura' postulata dal pensiero civilizzato". Ora questo "sovrannaturale" ha appunto due modi d'essere (*existential modes*) uno negativo e l'altro positivo. Dalla parte del negativo sta *tabu* che significherebbe "da non doversi accostare con leggerezza" (rinvio a Codrington, p. 188). Si tratta, dice Marett, di una interdizione che non concerne tutto quel che ha a che fare col soprannaturale ("altrimenti sarebbe impossibile ogni culto"), ma è rivolta "contro ogni negligenza e ogni uso profano". Dalla parte del positivo c'è invece *mana*, che significa "impregnato di un potere agente in modo straordinario"; fa ancora ricorso a Codrington (p. 191) per questa spiegazione, il che lo costringe a precisare che *mana* ha anche una funzione nominale oltre che aggettivale, e che localmente gli indigeni distinguono tra "essere *mana*" ed "avere *mana*". Sia Codrington (118 sgg.) che Tregear (s. v. *mana*) parlano del *mana* come di un potere soprannaturale.

Dunque "la formula *tabu-mana* è sufficiente ad esprimere la natura universale del sovrannaturale", altri concetti e termini saranno prodotti da questa concezione di base in funzione di giudizi normativi, laddove *tabu* e *mana* esprimono soltanto giudizi descrittivi. La distinzione che Marett fa tra "descrittivo" e "normativo" rileva di fatto due piani della coscienza: quello in cui si cerca di descrivere certe sensazioni e quello in cui si utilizzano le descrizioni normalizzandole e collegandole in sistemi. Direi che è un'apertura all'irrazionalismo fatta dall'antropologia positivista nella persona di Marett: lo direi soprattutto avendo presente la fortuna che i termini *mana* e *tabu* hanno incontrato tra gli studiosi d'indirizzo irrazionalistico (fenomenologimo, psicologismo). Ma appunto la persona di Marett è in

discussione, quale rappresentante del positivismo antropologico: come si è detto, egli è piuttosto uno storico delle religioni. In quanto tale guarda alla "rudimentary religion" e non alla "rudimentary intelligence" di cui tratta per es. Tylor quando pone l'animismo come definizione minima della religione. (Le teorie tyloriane saranno sempre tacciate d'intellettualismo da parte della critica irrazionalistica). "La terminologia animistica", dice Marett, "appartiene a ciò che potremmo chiamare la filosofia naturale della intelligenza rudimentale" (p. 191). Dunque non può essere considerato l'animismo come definizione minima della religione; al suo posto va messa la concezione di un soprannaturale descritto con i termini *tabu* e *mana*. Tale concezione si può anche chiamare "pre-animismo": lui stesso ha proposto tale denominazione che ha trovato il favore degli studiosi. L'inconveniente di questa denominazione, però, è che "implica una distinzione cronologica laddove si è preferito lasciare da parte i problemi genetici" (p. 190). Ciò in quanto non trova una relazione genetica tra il "naturalismo" delle "dottrine dell'anima" e il "sovrannaturalismo" della formula *tabu-mana*.

Tuttavia gli studiosi che hanno accolto con favore l'individuazione di un "pre-animismo" non sempre si sono messi sulla linea irrazionalistica (o "sovrannaturalistica") indicata da Marett; i positivisti irriducibili lo hanno fatto diventare "pre-animismo magico": come a dire che il rapporto tra animismo e pre-animismo diventa quello stesso che si poneva tra religione e magia, nonostante che Marett avesse respinto la magia dalla sua formula, in quanto appartiene al piano "normativo" e non al piano "descrittivo" in cui opera la nozione *tabu-mana*. Scrive a p. 189: "Io direi che i nostri termini 'magia' e 'religione', benché forse nel linguaggio corrente non sempre abbiano una funzione normativa (dal momento che possiamo parlare di falsa religione e, viceversa, di magia bianca), dovrebbero essere dotati di un uso valutativo quando si hanno scopi scientifici, tenendo presente che ad essi corrisponde strettamente una distinzione di importanza morale nel linguaggio ierologico del mondo. Ora il termine 'magico-religioso' (benché senza dubbio conveniente per implicare che magia

e religione hanno una comune radice nella ricognizione del soprannaturale) non è strettamente applicabile al soprannaturale concepito come *tabu-mana*, poiché in questa sua espressione esistenziale il soprannaturale non è ad un tempo magico e religioso ma non è né magico né religioso".

16. LA MAGIA

La sistematica tyloriana opera una distinzione tra magia e religione al di fuori della prospettiva dominante di una evoluzione religiosa; egli non ammette, insomma, che una primitiva magia si sia evoluta in religione. Ne parla invece come di due diverse sfere o modalità d'azione e se talvolta comunicano tra loro, avviene del tutto incidentalmente. Questa separazione si trova anche in Frazer quando scrive che accanto alla concezione animistica ("rappresentazione di un mondo pervaso da potenze spirituali") coesiste presso i primitivi un'altra concezione, appunto la magia (*Golden Bough*, I, 9). Ma poi passa inevitabilmente a porre e a risolvere la questione della priorità tra magia e religione, muovendo dalla constatazione che "presso i selvaggi più rozzi è praticata universalmente la magia, mentre parrebbe essere pressoché sconosciuta la religione, nel senso di una attività propiziatoria o conciliatrice rivolta a potenze superiori" (*Golden Bough*, I, 71). In sostanza finisce per proporre tre fasi in sequenza: una fase magica, una fase religiosa e una fase scientifica, in vista del rapporto tra uomo e natura. Prima si cerca di controllare la natura con la magia (imitativa e simpatica: si mima l'evento naturale che si vuole produrre; si agisce con l'idea che il simile produce il simile, e l'effetto viene assimilato alla causa); poi si riconosce la vanità della magia e si ricorre alle potenze spirituali perché producano gli eventi naturali secondo i desideri umani; infine si cerca di sapere come è veramente fatta la natura allo scopo di dominarla.

Frazer con il suo *Golden Bough*, opera monumentale cominciata con due volumi (1890) divenuta in tre volumi alla seconda edizione (1900), e finalmente in tredici volumi alla terza edizione (1907-1915), fu il vero teorico della magia. Con la magia pose e risolse un'infinità di questioni (a partire, naturalmente, da quella del "ramo d'oro" che intitola l'opera: il culto di Diana aricina). Il "naturalismo" di base (la "natura" da controllare) preso in considerazione da Frazer, concerne quasi esclusivamente la produzione del cibo: la magia di cui tratta, quali che siano le forme particolari e le circostanze specifiche, finisce sempre per rivelare una funzione agraria (occasionalmente anche la fecondità animale oltre che quella vegetale). La sua ricerca va dai selvaggi al mondo classico e alle odierne tradizioni popolari. La linea esegetica assunta ricalca le orme di Wilhelm Mannhardt (1831-1880), esponente della radice germanica degli studi storico-religiosi (la stessa di Max Müller), uno dei principali artefici della *Völkskunde* che mise in luce la persistenza di riti e miti arcaici nel mondo agricolo europeo, interpretati come una "religione dei boschi e dei campi" intesa a promuovere la fertilità-fecondità. In realtà l'elaborazione frazeriana amplifica gli effetti "magici" a tal punto che la sua "magia" non sembra più distinguersi gran che dalla religione. Ai nostri fini è più interessante soffermarsi sui giudizi di valore formulati da Tylor sulla magia in quanto condizionati non da principi metodologici (vista la sua disposizione ad allargare al massimo il concetto di religione) ma da preconcetti culturali (che gli impediscono un allargamento sino a comprendere la magia).

Tylor parla della magia (*P. C.*, I, 112 sg.) come di "una delle menzogne più dannose che abbiano afflitto l'umanità", la quale menzogna ha avuto uno sviluppo suo proprio (vale a dire: indipendente dalla evoluzione religiosa) così che la si ritrova anche tra noi oltre che tra i selvaggi: è la magia "un'arte selvaggia rimasta inalterata nella sua sostanza anche se si sono andate sviluppando molte pratiche magiche nuove". Poi Tylor si chiede: come ha potuto sussistere e perpetuarsi la magia? La risposta presenta una duplice valutazione che vorrebbe essere etica da un lato e scientifica dall'altro (*P. C.*, I, 133 sg.). La risposta etica si riferisce propriamente alla perpetuazione della magia: si è perpetuata perché sostenuta da scaltri profittatori mascherati da profeti e indovini (notiamo che tra le pratiche magiche viene inclusa la divinazione); si è perpetuata non in assoluta autonomia ma appoggiandosi al "potere religioso" e al "potere politico", perché il mago è spesso anche sacerdote e allora si sostiene con il credito che gode la religione, o è "un intrigante senza scrupoli che esercita ad un tempo magia e potere politico, facendo in modo che la sua mano sinistra presti aiuto alla destra". La risposta oggettiva o scientifica che dir si voglia concerne la nascita della magia: essa non nasce come inganno e "raramente è praticata come impostura pura e semplice"; il mago diventa tale in buona fede, è lui stesso "ingannato e contemporaneamente ingannatore", "credente e ipocrita"; la magia, al suo nascere, "è un sistema filosofico genuino ma illusorio", è una "pseudo-scienza" costituita da induzioni e deduzioni sbagliate.

La posizione di Tylor, tanto per la separazione qualitativa della magia dalla religione quanto per il giudizio assolutamente negativo di essa, va stimata non di per sé ma in riferimento al condizionamento culturale di cui quella posizione costituisce un indice prezioso. Voglio dire che non è questione se religione e magia debbano o possano essere radicalmente distinte (una questione ricorrente negli studi storico-religiosi), né è questione se il giudizio negativo di Tylor sia sbagliato o abbia colto nel segno. È la nostra cultura che, prima e al di fuori di Tylor, fissa religione e magia su posizioni antitetiche e giudica positivamente l'una e negativamente l'altra. Il condizionamento culturale è rinvenibile in tutti gli autori che dopo di lui si sono occupati della magia correlata alla religione . Un esempio per tutti: Marcel Mauss (1872-1950), professore di storia delle religioni dei popoli non civilizzati alla Sorbona, il quale ha dedicato alla magia un certo periodo di ricerche — *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (in coll. con H. Hubert), «L'année sociologique», VII, 1902-3; *L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes*, Parigi 1904. Anche Mauss basa la differenza tra religione e magia sui loro caratteri costituzionali

e non sul grado di evoluzione religiosa; anche Mauss, naturalmente a suo modo e con argomentazioni diverse da quelle di Tylor, condanna la magia come "irreligiosa", "asociale" e talvolta "anti-sociale". Insomma il problema reale non è costituito dai singoli autori ma da un condizionamento culturale che può essere portato alla luce soltanto mediante una storicizzazione del concetto di magia, in parallelo alla storicizzazione che abbiamo a suo luogo proposta per il concetto di religione.

"Magia" (greco *mageia*, da cui lat. *magia*) designò dapprima l'arte rituale dei magi, sacerdoti mazdei, poi le pratiche astrologico-divinatorie dei Caldei confusi con i primi in una accezione dell'esotico proveniente dalla Persia (non l'Iran geografico ma l'Impero Persiano conquistato da Alessandro e comprendente la Mesopotamia detta dai Greci Caldea). Si trattava di un'arte (soprattutto divinatoria: Tylor, abbiamo visto, mette la divinazione tra le pratiche magiche) estranea alla religione tradizionale greca e che si andava diffondendo soprattutto tra le classi meno colte della popolazione: la magia ebbe così il suo primo marchio ufficiale decisamente negativo come di una attività estranea al culto degli dèi, un'attività opponibile in qualche modo all'edificio sociale ed etico che il culto degli dèi sosteneva. La cultura romana rafforzò, anche in termini giuridici, la definizione negativa della magia, estendendo il concetto a tutta una serie di pratiche (veneficii, incantesimi, etc.) vietate dalla legge (sin dalla Legge delle 12 tavole); l'aspetto divinatorio ("caldeo") era già di per sé negativo agli occhi della ufficialità romana che si è sempre espressa contro gli indovini e, in genere, la divinazione non contenuta nel diritto augurale. Il cristianesimo ereditò da Roma la concezione negativa della magia (e della divinazione: non esiste nel rituale cristiano la pratica divinatoria), e rappresentando se stesso come una "religione" attribuì il carattere di "non-religione" alla magia. Peggio: l' "irreligiosità" della magia fu concepita come "anti-religiosità", come prodotto d'azione diabolica rivolto contro Dio. Questa configurazione teologica condusse ai processi di magia e stregoneria, che continuavano formalmente, *mutatis mutandis*, i processi di magia istituiti

in epoca romana. Non c'è bisogno di rammentare la persecuzione di streghe e maghi che caratterizzò un lungo periodo della nostra storia sin quasi alle soglie dell'età moderna. C'è invece bisogno di rilevare le radici storiche della opposizione concettuale che negli studi storico-religiosi diede forma alle due distinte categorie del "magico" e del "religioso", con la più o meno esplicita "demonizzazione" (torna il demonio della esegesi teologica) di quanto viene compreso nel "magico". Per poi proiettare la bipolarizzazione nostrana in culture estranee alla nostra o che hanno alle spalle una storia diversa dalla nostra, senza Roma, senza la Grecia, senza magi o caldei che fossero.

17. L'ETNOLOGIA STORICA

Soprattutto con Marett, ma anche un po' con Frazer in quanto allineatosi a Mannhardt nella ricerca dei culti agrari, si ha l'impressione di defezioni dal campo dell'antropologia anglosassone (dalle bandiere di Tylor starei per dire) per accostarsi al filone germanico, quello dell'"evoluzione retrograda" di Max Müller che suonava come una provocazione all'antropologia evoluzionista. Nel caso di Frazer l'apparente defezione non è certamente dovuta a una presa di posizione metodologica; dipende invece dal suo eclettismo, e dunque proprio da mancanza di preconcetti metodologici. Diverso è il caso di Marett, che ci ha indotti a parlare di apertura all'irrazionalismo germanico e mülleriano contro l'intellettualismo tyloriano. Significativo ci è sembrato quel suo parlare di *ethnology* invece che di *anthropology:* guardando al passato lo abbiamo correlato a Max Müller che trova giusto studiare anche le religioni dei primitivi, ma da etnologi e non da antropologi; guardando al futuro lo correleremo agli sviluppi della storia delle religioni sotto l'influsso non più della sola antropologia britannica, ma anche ormai dell'etnologia storica germanica.

L'etnologia storica si propone di individuare singole culture mediante il rilievo di caratteri e sviluppi particolari; con ciò si muove in contrapposizione all'antropologia evoluzionista che anziché individuare culture cercava di individuare stadi di un'unica cultura umana. Seguiamo i chiarimenti che la diversa denominazione di una medesima "scienza dei primitivi" parrebbe offrirci. Quando si dice antropologia si pone l'uomo, l'*anthropos,* come oggetto di ricerca e

allora si fa naturalismo in modo più o meno cosciente; e s'impostano problemi sull'evoluzione culturale umana (ivi compresa l'evoluzione religiosa) in perfetta sintonia con i problemi che l'ominazione pone ai naturalisti: ricognizione di fasi evolutive, sistemazione diacronica del materiale documentario, studio dell'interazione fra evoluzione biologica ed evoluzione socio-culturale. Quando si dice etnologia si pone invece come oggetto di ricerca l'etnia, ovvero il gruppo umano caratterizzato e distinto da altri gruppi umani per una sua specifica cultura — la quale cultura è sostanzialmente qualificata dal linguaggio e dalla religione; soprattutto dalla religione, dice Max Müller al seguito di Schelling. In definitiva l'oggetto reale dell'etnologia diventa proprio la cultura, in quanto modo d'essere storico di una etnia, e la conseguente problematica si svolge in sintonia con le scienze storiche invece che con le scienze naturali.

L'etnologia storica, pur accettando talvolta, più o meno convenzionalmente, la tipologia religiosa o soprattutto la terminologia tecnica (totem, tabu etc.) imposta dall'antropologia evoluzionista, non ne accoglieva la funzione distintiva dei gradi evolutivi, peraltro del tutto inutile alla propria esplicazione che aveva per oggetto le diverse culture storiche e non le fasi graduate di un'unica cultura umana. Inoltre, almeno nel periodo iniziale, l'etnologia, formatasi in perfetta autonomia dalla scienza delle religioni, non si mosse nella direzione di Schelling e di Max Müller per una problematica storico-religiosa; pur radicata nel filone romantico fu più "positivista" del positivismo antropologico. Voglio dire che alla nascente etnologia storica interessò più l'ergologia che la produzione spirituale, e dunque religiosa, in funzione di discriminante nella individuazione delle unità culturali. Per essa la definizione di una cultura cominciava con la sua collocazione geografica; poi se ne ampliavano eventualmente i confini man mano che la ricerca rivelava la diffusione nello spazio di elementi significativi (o assunti come discriminanti) della cultura stessa. Fu in questo modo che Friederich Ratzel (1844-1904) elaborò il concetto di *Völkerkreis* ("ciclo etnico") per cui mezzo si proponeva di identificare unità culturali superanti i confini di singole etnie e la loro

attuale distribuzione geografica.

F. Ratzel fu appunto un geografo, ma con interessi antropologici. Fu il fondatore o uno dei fondatori dell'antropogeografia (*Anthropogeographie*, s'intitola una sua opera pubblicata nel decennio 1881-91). Si tratta di vedere ora come il suo "positivismo" di geografo e antropologo possa essere correlato al "romanticismo" germanico promotore di studi linguistici e demologici. Apparentemente la distanza è grande tra un Ratzel che fonda la sua ricerca sulla forma dell'arco e un Max Müller che la fonda sulla forma del nome indicante il cielo diurno; ma la distanza scompare se anziché soffermarci sulla diversità degli oggetti (arco e cielo divinizzato) guardiamo alla convergenza d'interesse per la "forma", quale indizio di una individuabile realtà storica, culturale e non naturale, ossia superante tanto la funzione dell'arco quanto la denominazione del cielo. Così vediamo che come Max Müller ha creduto di individuare una cultura (religiosa) indo-europea, Ratzel ha creduto di individuare un *Völkerkreis* indo-africano. Quanto alla demologia romantica, Ratzel la trasforma in etnologia: fa divenire *Völkerkunde* ("scienza dei popoli") quella che era *Volkskunde* ("scienza del popolo"), e appunto intitola *Völkerkunde* una grossa opera etnologica pubblicata tra il 1885 e il 1888. I problemi del comparativismo, risolti in senso evoluzionistico dall'antropologia britannica, ebbero con la etnologia fondata da Ratzel una soluzione alternativa in senso diffusionistico: le analogie non dovevano più essere spiegate necessariamente con la natura umana, ma potevano essere spiegate con la storia dei popoli, delle loro relazioni, della diffusione di idee e dei prodotti culturali d'ogni genere.

Dall'"umano", cui resterà ancorata l'antropologia, si è passati all'"etnico", su cui si fonda la nuova etnologia, e finalmente la stessa etnologia passa decisamente al "culturale". I *Völkerkreise* di Ratzel divennero *Kulturkreise* ("cicli culturali") con Bernhard Ankermann (1859-1915) e Fritz Graebner (1887-1934), i quali oltre alla definizione orizzontale delle culture, cioè i "cicli", ne stabilirono anche una verticale, in "strati" (*Kulturschichten*, "strati culturali"): di Ankermann sono i *Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika* e di Graebner i *Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien*, entrambi del 1905. La cultura diventa l'oggetto specifico dell'etnologia, la cultura che è anche l'oggetto specifico della storia, o di quelle scienze che si definiscono storiche in contrapposizione alle scienze naturali. La nuova etnologia germanica, in contrapposizione all'antropologia britannica, si presenterà appunto come una scienza storica: la sua denominazione come indirizzo di studi, sarà quello di scuola "storico-culturale".

Qual'è il guadagno della storia delle religioni conseguito da questo rinnovamento di prospettive? Non quello che si potrebbe presumere in vista di una sua trasformazione da scienza delle religioni in una disciplina decisamente storica, cioè "storia" effettiva e non convenzionalmente nominale. Grosso modo potremmo dire che le nuove prospettive interrompevano con la individuazione di "cicli" quella continuità che sembrava necessaria per la esplicazione della storia delle religioni come ricerca dell'originario. Così assistiamo ad una produzione storico-religiosa ancora dipendente dall'antropologia britannica che prometteva la strada diretta all'originario, e comunque riluttante a calarsi nel discontinuo storico o nella storia tout-court. Della nuova etnologia si recepiva al massimo la sua funzione critica nei confronti dell'evoluzione religiosa intesa come evoluzione naturale, ma questo anziché portare alla impostazione di una problematica storica (= non naturalistica) portò alla impostazione di una problematica filosofica. Era l'antropologia che rientrava nell'alveo della filosofia dopo essersene resa autonoma; e con l'antropologia vi rientrava la scienza delle religioni geneticamente correlata ad essa. La scienza delle religioni tornava ad essere teologia. Fu infatti un teologo luterano e filosofo kantiano, Rudolph Otto (1869-1937) che con *Das Heilige* (1917: "Il sacro") indirizzò alla fenomenologia gran parte della produzione storico-religiosa del nostro secolo.

D'altro lato alla riluttanza degli storici delle religioni a disperdere il "religioso" nel "culturale" corrisponde la riluttanza dell'etnologia storica a distinguere un "religioso" nel "culturale". Nei sistemi elaborati dalla scuola storico-culturale il posto della religione è quello di una componente culturale, la componente di un *Kulturkreis*, né

d'importanza tale da caratterizzarlo più di altre componenti. Il totemismo, più come sistema sociale che come religione, costituì eccezionalmente un polo d'interesse tanto per Ankermann, quanto per Graebner. Ankermann pubblicò nel 1915 una ricerca sulla "diffusione e le forme del totemismo in Africa" (*Verbreitung und Formen des Totemismus in Afrika*); Graebner tra gli "strati culturali" rilevati in Oceania, denominati da lui con elementi d'ordine geografico o sociale (sistema a due classi) o ergologico (arco), ha incluso anche uno strato totemico. A suo tempo abbiamo visto Boas che in una monografia sui Kwakiutl procede dal presunto "religioso" al certamente "culturale" e abbiamo detto che questo modo di procedere trascende l'occasionale monografia e investe tutto un metodo: è appunto il metodo della scuola storico-culturale, almeno ai suoi inizi, da cui egli (nato tedesco nel 1858 e trasferitosi in America nel 1887) ha tratto la propria formazione scientifica. Negli U.S.A. fonderà poi la scuola diffusionistica americana.

L'interesse per la religione, assente nella prima fase della scuola storico-culturale, diventa invece rilevante nella sua seconda fase, quella illustrata da Leo Frobenius (1873-1938) e dal Padre Wilhelm Schmidt (1868-1954). I due studiosi danno vita a due rami distinti della scuola storico-culturale: il germanico e l'austriaco (o scuola di Francoforte e scuola viennese). Pur partiti da uno stesso ceppo i due rami si sono differenziati tra loro in modo notevole, e appunto differentemente hanno influito sugli studi storico-religiosi. Mi riferisco agli studi sottratti alla suggestione fenomenologica.

18. PRODOTTI METASTORICI DELL'ETNOLOGIA STORICA

Con Frobenius la religione riacquista importanza, almeno come polo orientativo, e pertanto l'etnologia torna ad esercitare il suo influsso sugli studi storico-religiosi. Tuttavia l'importanza della religione nell'indirizzo che Frobenius dà alla scuola storico-culturale non è assoluta; è invece relativizzata alla sua capacità di caratterizzare una determinata unità culturale. Voglio dire: Frobenius non privilegia la religione tra i vari prodotti spirituali di una cultura; ma privilegia i prodotti spirituali in genere, sui prodotti materiali che, invece, erano privilegiati dai fondatori della scuola storico-culturale. La produzione artistica, nella ricerca frobeniana, è tenuta nella stessa considerazione della produzione religiosa; e in certi casi l'"estetico" sembra prevalere sul "religioso". Quando altri parlerebbero di formazioni religiose lui preferisce parlare di "stili", come si usa nella storia dell'arte. Per es. nella sua *Storia della civiltà africana* (trad. it., Torino 1950; *Kulturgeschichte Afrikas*, Zürich 1933), distingue quattro stili: "stile di mistica naturale", "stile di magia naturale" "stile di realismo romantico", "stile di realismo razionalistico".

Per comprendere la parte assegnata alla religione nei costrutti frobeniani bisogna prima chiarire il suo concetto di cultura, nonché il concetto di "paideuma" che egli pone come reale ed ultimo oggetto della ricerca storico-culturale. Il "paideuma" — per questo concetto adotta una parola greca, *paideuma*, indicante tanto colui che viene ammaestrato quanto l'ammaestramento — è cultura allo stato pon-

tenziale; è capacità e modalità di adeguamento al mondo reagendo con l'esplicazione (o l'attuazione) di cultura. Il processo cognitivo al riguardo si muove dai prodotti culturali (tra cui la religione) all'individuazione delle singole culture storiche, e poi dalle singole culture storiche decolla all'individuazione del "paideuma" che accomuna un insieme di culture come un principio informatore di base. Abbiamo esposto il rapporto tra cultura e "paideuma" nei termini aristotelici di attualità e potenzialità; avremmo potuto farlo nei termini kantiani di fenomenico e noumenico; forse sarebbe preferibile farlo con riferimento alla ricerca storica (e anche alla *Kulturgeschichtliche Schule*) nei termini di storico (la cultura quale oggetto di storia) e metastorico (il "paideuma" che si colloca al di là della storia). Di fatto la *Kulturgeschichte* originaria diventa con Frobenius *Kulturmophologie*: tale sarà il nome distintivo della scuola di Francoforte. ("Paideuma" sarà il titolo della rivista etnologica pubblicata da questa scuola).

L'insegnamento di Frobenius, anche se teoricamente non ha privilegiato la religione su altre espressioni di spiritualità, ha di fatto stimolato in buona misura gli studi storio-religiosi. Il successore di Frobenius alla scuola di Francoforte, Adolf Ellegard Jensen (1889-1965) ha fatto propriamente soltanto etnologia religiosa. Jensen ha tentato di riportare alla storia il metastorico "paideuma", ma lo ha piuttosto banalizzato riducendolo a storia congetturale, congettura di una cultura primordiale nella quale egli proietta in sostanza la relazione morte-fecondità a suo tempo proposta da Mannhardt e da Frazer: il *Korndämon* mannhardtiano diventa *dema*, ossia acquista attendibilità scientifica a livello della terminologia tecnica mutuata dai primitivi, come *tabu* e *mana* (*dema* è parola presa in prestito dai Marind-anim della Nuova Guinea). Un migliore risultato dell'influsso frobeniano sugli studi storico-religiosi lo troviamo nel campo della filologia classica, con Karl Kerényi, classicista ungherese (1907-1973), autore di un fondamentale lavoro sulle religioni greca e romana, scritto su invito di Raffaele Pettazzoni per la collana "Storia delle religioni": *La religione antica nelle sue linee fondamentali* (Bologna 1940; seguirono due edizioni in tedesco, Amsterdam 1940 e 1942, e una

seconda edizione italiana, Roma 1951). Anche in Kerényi l'"estetico" e il "religioso" si fondono, come con Frobenius, in un concetto unitario di cultura caratterizzata da un proprio "stile". Per dare un'idea della relazione tra cultura e religione formulata da Kerényi riporterò un passo di un suo articolo scritto per «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» la rivista fondata e diretta da R. Pettazzoni (XII, 1936, p. 166): "La religione antica sta alla nostra religione odierna come la civiltà antica sta alla civiltà moderna. Se un orientale vuol capire a fondo la civiltà occidentale deve studiare anche il cristianesimo. Deve però farsi una conoscenza della civiltà antica e questa conoscenza non si può avere se non si conosce la religione antica".

L'indirizzo frobeniano adottato dalla ricerca storico-religiosa è stato etichettato come "irrazionalistico" e pertanto rifiutato dagli studiosi orientati dalla "ragione storica"; per es. da Ernesto De Martino (1908-1965) che rimprovera a Frobenius di avere introdotto "nel nostro campo di studi il concetto delle singole visioni del mondo come espressioni di una gratuita *Ergriffenheit*, cioè dell'essere 'afferrati' da un aspetto della realtà" (*Storicismo* e *irrazionalismo nella storia delle religioni*, «Studi e Mat. di St. delle Rel.» XXVIII, I, 1957 p. 95). Ma il rifiuto non ha comportato la negazione del carattere irrazionale della religione: voleva piuttosto negare che certi prodotti irrazionali o inconsci fossero irriducibili alla coscienza storica. Angelo Brelich (1913-1977), antico allievo di Kerényi e poi autorevole rappresentante della scuola pettazzoniana d'indirizzo dichiaratamente storico, giunse a giustificare l'"irrazionalismo" di Kerényi espresso sotto forma di "estetismo" (quando paragona mitologia e arte, storia delle religioni e storia dell'arte), cogliendo una sua affermazione squisitamente "storicista": gli studi storico-religiosi sono viziati di "estraneità all'arte" (*Kunstfiemdheit*) per via del loro "passato teologico e antiteologico". Dice allora Brelich, riflettendo "su questa vivace battuta polemica" di Kerényi: "Solo un'analisi lucidamente razionale e un serrato ragionamento logico ha potuto condurre, per es., all'affermazione dell"autonomia' dell'arte rispetto alla logica, e, a mio parere, avrebbe potuto condurre, per es. il Croce, anche alla scoperta dell'au-

tonomia, ugualmente irrazionale, della religione, se non fosse rimasto influenzato anche lui dal "'passato teologico e antiteologico' degli studi storico religiosi" (*Appunti su una metodologia*, «Studi e Mat. di Storia delle Rel.», XXVII, 1956, p. 7).

Il rapporto tra cultura e religione, con la conseguente classificazione delle religioni, è stato formulato in maniera sistematica (e sia pure con diverse riformulazioni) dalla scuola storico-culturale viennese fondata da W. Schmidt. La stessa grande opera etnologica del fondatore, con la quale s'intendeva fissare una tipologia e una cronologia delle culture storiche e preistoriche, prese il titolo dall'"idea di Dio": *Der Ursprung der Gottesidee* (L'origine dell'idea di Dio), in 12 volumi pubblicati tra il 1926 e il 1955. Tutto il costrutto doveva dimostrare l'esistenza di un "monoteismo primordiale" (*Urmonotheismus*) quale religione della "cultura primordiale" (*Urkultur*), la civiltà più arcaica rinvenibile in etnologia, quella dei cacciatori raccoglitori. Da questa si sarebbero sviluppate le civiltà più recenti elaborando in nuovi contesti culturali anche nuove forme di religione: culto della Terra Madre in contesti agrari, totemismo in contesti di cacciatori evoluti e di allevatori.

La ricerca schmidtiana, pur orientata da interessi storico-religiosi, sembra non poter rinunciare alle tematiche d'ordine sociologico e socio-economico che avevano cominciato a dominare gli studi riproponendo l'antropologia (ora antropologia sociale o sociologia tout court) al posto dell'etnologia storica. Se dovessimo giustificare l'apparente cedimento dell'etnologia storica di Padre Schmidt all'antropologia sociale potremmo far riferimento al progetto di completezza e di totalità che ispirò la sua opera, usata (al modo del frazeriano *Ramo d'oro*) come una enciclopedia etnologica e storico-religiosa da parte degli studiosi. Ma potremmo anche dire che, fatta salva l'origine del "monoteismo" senza dipendenza da fatti economici e sociali (tale appare l'*Urmonotheismus* nella trattazione) e implicitamente in dipendenza della sola Rivelazione originaria, per lui ogni altra forma di religione poteva o doveva spiegarsi con realtà d'ordine storico o mondano, quali appunto l'economia e l'organizzazione sociale.

"La teoria del monoteismo primordiale si risolve in un compromesso *fra* l'indagine storica e la teologia", ha scritto Pettazzoni (1883-1959) nella introduzione dell'*Onniscienza di Dio* (Torino 1955, p. 6). Il rifiuto della teologia (il metastorico teologico) va di pari passo con il rifiuto dell'irrazionalismo, inteso come irriducibilità alla ragione storica dell'"irrazionale religioso". Laddove non si storicizza l'"irrazionale religioso" ma semplicemente ci si ragiona su, si opera allo stesso modo della teologia che ragiona su Dio ma certamente non lo storicizza. Per due strade diverse i due diversi rami dell'etnologia germanica, quello di Francoforte e quello di Vienna, sono approdati alla metastoria, pur partendo da una denominazione "storico-culturale", che rivendicava all'indagine storica ciò che l'antropologia faceva diventare oggetto di una indagine naturalistica. Questa deviazione, se così la possiamo chiamare, va imputata, secondo Pettazzoni, alla "cultura religiosa" creata dalla Riforma, che io definirei come una teologia generalizzata, nel senso che la Riforma avrebbe fatto tutti teologi, mentre il cattolicesimo ha contenuto la teologia nel magistero della Chiesa. Questo ha fatto tardare in Italia l'avvento di una storia delle religioni, per via di una carente "cultura religiosa", ma al contempo ne ha permesso la formazione "svincolata *ab initio* da istanze teologiche e confessionali precostituite", come dice Pettazzoni (*o. c.*, p. X). Da tale distacco dipende in sostanza la presa di posizione di Pettazzoni, di De Martino e di Brelich contro le tesi frobeniane e schmidtiane, e dipende la necessità di citare questi tre autori non casualmente insieme in questo paragrafo, per segnalare i prodotti metastorici dell'etnologia storica. In altri termini: per comprendere da sufficiente distanza prospettica, quella acquisita dalla scuola pettazzoniana, i limiti e i rischi della reazione germanica, romantica o teologica che sia, al naturalismo dell'antropologia anglosassone. Limiti e rischi non in assoluto, si capisce, bensì in vista della edificazione di una coscienza storica nel campo dei nostri studi.

19. L'APPROCCIO SOCIOLOGICO

Abbiamo fatto cenno a tematiche in cui il rapporto tra religione e cultura viene ad essere istituito in subordinazione alla produzione economica e all'organizzazione sociale. La società, diremmo, prende il posto della cultura come oggetto di ricerca, e se consideriamo la cultura quale specifico oggetto della storia dobbiamo constatare che la sua sostituzione con la società è di per sé un indizio di destorificazione. Quanto alla religione, quale componente culturale, viene rapportata più o meno direttamente a contesti economico-sociali. Il rapporto tra religione da un lato e organizzazione economico-sociale dall'altro fu variamente instaurato negli studi sociologici: Marx e gli autori marxiani hanno sempre visto, a diversi livelli di analisi, nelle religioni gli *instrumenta regni* delle classi dominanti, ma Max Weber (1864-1920) segnalò la possibilità di un processo opposto quando attribuì ad una forma religiosa, il calvinismo, l'origine di un sistema economico-sociale, il capitalismo (*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1904-5). Negli studi più propriamente storico-religiosi, e dunque con un concetto più ampio e funzionale di religione, il rapporto religione-società viene di solito formulato in termini di interazione tra le parti correlate, fino ad elaborare modelli comparativi sul tipo dei seguenti che Pettazzoni propose per individuare le due radici della civiltà greca e della sua religione: modello "mediterraneo" con economia agricola, una società matriarcale sedentaria, e il culto di una Terra Madre; modello "indoeuropeo" con economia pastorale, società patriarcale nomadica, e il culto di un Cielo Padre (introduz. alla 2 ed. di La *religione della Grecia antica fino ad Alessandro*, Torino 1953). Ma per parlare di un vero approccio sociologico alla religione dovremmo dire di Emile Durkheim (1858-1917), professore di sociologia alla Sorbona, fondatore e direttore dell'«Année Sociologique».

L'approccio di Durkheim alla religione comincia con la stessa «Année Sociologique» sulla quale pubblica articoli concernenti l'incesto (1896-97), la fenomenologia religiosa (1897-98), il totemismo (1900-01); si conclude con un'opera fondamentale della maturità: *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). Ecco la sua definizione della religione: "un sistema solidale di credenze e di pratiche relative a cose sacre, cioè separate e interdette, le quali uniscono in un'unica comunità morale, chiamata chiesa, tutti quelli che vi aderiscono" (*Le forme elementari della vita religiosa*, trad. it., Milano 1963, p. 50). La relativizzazione delle "credenze" e delle "pratiche" alla "sacralità" allude alla dialettica sacro/profano mediante la quale si realizza una religione, o, come egli stesso dice in precedenza (p. 39), "la divisione del mondo in due dominii che comprendono l'uno tutto ciò che è sacro e l'altro tutto ciò che è profano, è il carattere distintivo del pensiero religioso". Il "sistema" l'adesione al quale determina una "unità morale", rinvia al concetto di "rappresentazione collettiva" su cui s'imposta tutta la problematica della scuola sociologica francese indirizzata da Durkheim. Qualche perplessità può suscitare la denominazione di "chiesa" per indicare la comunità degli aderenti ad un medesimo "sistema", in quanto "chiesa" è un termine che restringe il tutto al modo d'essere tipico del cristianesimo; eppure esso è valido anche in questo contesto generalizzante, perché il metodo durkheimiano, ripudiando la sociologia biologica e psicologica, si fonda sull'osservazione dei dati storici, e tra questi va appunto annoverato il modo d'essere storico del cristianesimo, il quale modo d'essere, del resto, è quello che ci ha fornito il concetto generale di religione. Non che Durkheim storicizzi il concetto di religione (anzi lo destorifica riducendolo al prodotto di una "legge" sociologica), ma attenendosi, come si attiene, ai fatti è costretto ad ordinarli secondo la loro con-

nessione storica. Per comprendere ciò dovremmo chiederci: che termine avrebbe potuto usare al posto di "chiesa"?

Per rinunziare alla soluzione che gli offrivano tanfi secoli di cristianesimo avrebbe dovuto ricominciare da zero, magari dal momento in cui S. Agostino, per es., oscilla tra *ecclesia* e *civitas* (*de civ. Dei* 17,15: "Cristo e la sua Chiesa, cioè il Re e la Città fondata da lui"). Sia l'uno che l'altro termine avrebbero potuto indicare la comunità cristiana che si presentava al mondo come un "popolo", non più nel senso ebraico di "popolo eletto" ma come una nuova Atene realizzata dalla propria *ekklesia* o come una nuova Roma, naturalmente non *l'urbs* bensì la *civitas*, la totalità dei *cives*. Inavvertitamente Durkheim ripropone quel momento, come vedremo subito, ma senza avere la facoltà di scegliere tra *ecclesia* e *civitas;* la scelta era stata già fatta, e ormai si doveva dire "chiesa" e non "città". La riproposta di Durkheim consiste nella rievocazione della formula romana "publicus: privatus = sacer: profanus" di cui si è detto a suo tempo, e che appunto definiva il modo d'essere della *civitas*. La *civitas*, nella sua ricerca, si generalizza in "società", la contrapposizione tra *publicus* e *privatus* si generalizza nella contrapposizione tra collettivo e individuale (rappresentazioni collettive e rappresentazioni individuali), la contrapposizione *sacer/profanus* viene semplicemente destorificata senza che peraltro possa essere sostituita da una terminologia più generica. Di fatto la società religiosa, soltanto in relazione alla quale è possibile parlare di religione, evocata da Durkheim è la "città antica" pervasa da una religiosità sostanziale, così come era stata intesa da Numa Denis Fustel de Coulanges (1830-1889) in *La citè antique* (1864; trad. it. *La città antica. Studio sul culto, il diritto, le istituzioni di Grecia e di Roma*, Bari 1925). Durkheim fu allievo di Fustel de Coulanges all'Ecole Normale Supérieure di Parigi.

La scuola sociologica francese trovò risonanza nella antropologia sociale britannica che si esplicò sotto la denominazione di funzionalismo. Tale denominazione fu coniata da Bronislaw Malinowski, fisico polacco divenuto antropologo inglese (1884-1942), per designare una ricerca che spieghi i vari elementi di una cultura non di per sé

ma in funzione di un determinato contesto socio-economico. Quanto alla connessione con la scuola sociologica francese, ecco che cosa dice l'altro grande teorico del funzionalismo; l'inglese Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955): "Un importante contributo al nostro studio va visto in un libro che è immeritatamente trascurato dagli antropologi, *La Citè antique*, dello storico Fustel de Coulanges"; "Io sono pronto ad affermare chela teoria generale della funzione sociale delle religioni può essere pienamente dimostrata. Sull'argomento uno dei contributi più importanti è un lavoro di Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*". I due passi sono tratti da un articolo del 1945 intitolato *Religion and society*, riprodotto in *Structure and Function in Primitive Society* (Glencoe, Illinois 1952) e raccolto in una antologia curata da L. Schneider, *Religion, Culture and Society* (New York 1964) dove si trovano rispettivamente alle pag. 69 e 71.

L'assunto di Malinowski parrebbe impedire la formulazione di una teoria generale della religione in quanto astratta dai contesti socioeconomici in funzione dei quali ogni singola religione dovrebbe essere studiata. Ma neppure lui resiste a formulazioni teoriche di carattere universale. In *Magic, Science and Religion* (1925) trascende dai singoli contesti storici studiati sul campo, ad un contesto genericamente umano, dove pone la religione in funzione risolutoria di crisi inerenti alla condizione umana. Una sintesi della posizione funzionalista per quel che concerne gli studi storico-religiosi è stata formulata con maggior chiarezza da Radcliffe-Brown nell'articolo citato (p. 80 dell'antologia di Schneider):

1. Per comprendere una particolare religione dobbiamo studiarne gli effetti. La religione deve quindi essere studiata in azione.

2. Poiché il comportamento umano è in larga misura determinato dai cosiddetti sentimenti, concepiti come disposizioni mentali, è necessario scoprire, per quanto è possibile, quali sono i sentimenti che si sono sviluppati nell'individuo in seguito alla sua partecipazione ad un particolare culto religioso.

3. Nello studio di ogni singola religione dobbiamo prima di tutto prendere in esame le azioni specificamente religiose, le cerimonie e

i riti sia collettivi che individuali.

4. il rilievo dato alla credenza in dottrine specifiche, che caratterizza alcune religioni moderne, sembra risultare da certi sviluppi sociali in società dalla struttura complessa.

5. In alcune società c'è una relazione immediata e diretta tra la religione e la struttura sociale. Lo dimostrano il culto degli antenati e il totemismo australiano. La cosa si verifica anche in quelle religioni che potremmo chiamare nazionali, come quella degli Ebrei o delle città-stato greche odi Roma [al riguardo cita Fustel de Coulanges]. Ma dove sopravviene una struttura religiosa separata e indipendente, per via della formazione di varie chiese o sette o gruppi cultuali all'interno di un popolo, la relazione della religione con la struttura sociale globalmente intesa è, per molti riguardi, indiretta e non sempre facilmente rinvenibile.

6. Come formula generale (per quel che può valere una formula di questo tipo) si pone alla considerazione la tesi che tutte le religioni esprimono ciò che io ho chiamato il senso di dipendenza nel suo duplice aspetto [*potere* contare sull'aiuto extraumano, *dovere* fare i conti con l'extraumano = *potere* contare sulla società, *dovere* fare i conti con la società], e che le religioni assolvono la loro funzione sociale in quanto fanno sussistere costantemente questo senso di dipendenza.

20. LA MENTALITA'

Un ulteriore punto di vista dell'indirizzo sociologico trasferisce la sua attenzione dalla società alla mentalità. Posta la mentalità individuale come fattore di atteggiamenti e comportamenti giudicati irriflessi in quanto trascendono la premeditazione, se ne cerca una motivazione super-individuale nella cosiddetta mentalità collettiva. La mentalità collettiva viene analizzata per mezzo delle "rappresentazioni collettive", e viene usata per definire una società al modo in cui la definirebbe la cultura. Dalla cultura si è passati alla società, dalla società alla mentalità. Si è cominciato con *Primitive Culture* di Tylor e si è arrivati alla *Mentalité primitive* (Parigi 1922) di Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), che poi in concorrenza con l'"animismo" tyloriano ha scritto anche *L'ame primitive* (1927).

La prospettiva evoluzionista di Lévy-Bruhl non si esplica a livello culturale come passaggio dal selvaggio al civile, bensì a livello mentale come passaggio da una "prelogica" alla nostra "logica". Il "prelogismo" come chiave esegetica dei fatti culturali dei primitivi trovò consensi per lo più da parte di psicologi e filosofi (Lévy-Bruhl era lui stesso professore di filosofia), mentre ottenne indifferenza, spesso aperta ostilità, proprio presso coloro che ponevano i primitivi come oggetto di studio, antropologi evoluzionisti o etnologi storici che fossero. Ma non sempre il prelogismo è stato inteso nella sua essenzialità trascendente le stesse argomentazioni di Lévy-Bruhl, cioè come un tentativo di soluzione o almeno di re-impostazione del problema delle "rappresentazioni collettive", che sta al centro della ricerca socio-

logica per via della capacità o funzione, che viene attribuita ad esse, di vincolare i membri di un determinato gruppo umano e di trasformarlo in una società. La logica che governa la nostra cultura opera in funzione di definizioni, distinzioni, individuazioni: in funzione "anti-sociale" si dovrebbe dire da un punto di vista sociologico, o comunque nel senso della disgregazione di un aggregato. La "pre-logica" invece opera in senso opposto, nel senso dell'aggregazione, ovvero in funzione sociale. Sennoché, al giudizio fondato sulla nostra logica, ogni prodotto della pre-logica, intesa come assenza di logica, viene qualificato con termini negativi: indefinito per incapacità di definire, indistinto per incapacità di distinguere, etc.; e questo non ci aiuta a comprendere, senza pregiudizi etnocentrici, i primitivi. Ora, Lévy Bruhl ha cercato una qualificazione positiva della prelogica e l'ha indicata nelle "leggi di partecipazione" che la costituirebbero. Dal punto di vista della "partecipazione" diventa negativo proprio ciò che la nostra logica definisce, distingue, ordina per individualità etc., come qualcosa che, in nome di principi quale quello di non contraddizione, viene separato da una totalità capace di conferire valore, e viene quindi in un certo senso deprezzato o sminuito. Ma perché chiamarla "pre-logica" se è soltanto una logica diversa (aggregante invece che disgregante)?

Qui interviene la congettura storica fondata sul presupposto sociologico che le "rappresentazioni individuali" (e la mentalità individuale) siano prodotti secondari delle "rappresentazioni collettive" (e della mentalità collettiva): i primitivi testimonierebbero una fase dell'umanità in cui le "rappresentazioni collettive" erano ancora dominanti su quelle individuali, una fase comunque anteriore all'insorgere dell'individualismo (o della logica individuante) che rompe i rapporti intersoggettivi e si pone in funzione critica nei confronti delle rappresentazioni collettive. Interessante, in quanto non privo di una giustificazione storica, è il fatto che Lévy-Bruhl chiami "mistica" la "partecipazione" di cui tratta: la *coincidentia oppositorum* contrapposta al principio di non contraddizione, è infatti un assunto variamente emergente nella storia del misticismo.

Sulla stessa via aperta da Durkheim (problema delle "rappresentazioni collettive"), percorsa da Lévy-Bruhl (problema delle diverse "mentalità"), si arriva oggi all'antropologia strutturale di Lévi-Strauss, in cui i fatti religiosi, già incorporati nelle "rappresentazioni collettive" e ridotti a funzioni mentali, si risolvono nella logica interna ai modelli culturali analizzati con metodo matematico, il metodo che Lévi-Strauss considera libero da ogni condizionamento storico e condizionato soltanto dalla funzione mentale genericamente umana. Per dire della progressiva vanificazione dell'oggetto religioso: l'interesse per l'"elementare" (=l'"originario") che ancora con Durkheim induceva a studiare *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, adesso induce Lévi-Strauss a studiare *Les structures élémentaires de la parenté* (Parigi 1949). È lo stesso Lévi-Strauss che chiamato a contribuire a un numero speciale del «Journal of American Folklore» (vol. 78, 1955: *Myth. A symposium*) fa il punto sull'allontanamento degli studi antropologici dalla problematica storico-religiosa; è quasi costretto a farlo, presentandosi da antropologo in un consesso storico-religioso.

"Da una ventina d'anni", dice Lévi-Strauss, "e nonostante alcuni tentativi sparsi, l'antropologia sembra essersi progressivamente allontanata dallo studio dei fatti religiosi. Dilettanti di provenienze disparate ne hanno approfittato per invadere il campo dell'etnologia religiosa. I loro giuochi ingenui si svolgono su un terreno che abbiamo lasciato incolto, e i loro eccessi si aggiungono alla nostra carenza per compromettere l'avvenire delle nostre ricerche. Qual'è l'origine di questa situazione? I fondatori dell'etnologia religiosa — Tylor, Frazer, e Durkheim — sono stati sempre attenti ai problemi psicologici ma... le loro interpretazioni sono scadute con la stessa rapidità dei postulati psicologici che implicavano. Bisogna comunque riconoscere loro il merito di aver capito che i problemi di etnologia religiosa rientrano nella sfera di una psicologia intellettualista... C'è da rammaricarsi che la psicologia moderna si sia troppo disinteressata dei problemi intellettuali preferendo lo studio della vita affettiva... Sarebbe stato necessario allargare la portata della nostra logica per in-

cludervi operazioni mentali, in apparenza diverse dalle nostre, però intellettuali con identico diritto. Viceversa, si è cercato di ridurle a sentimenti informi e ineffabili. Questo metodo, noto sotto il nome di fenomenologia religiosa, si è troppo spesso rivelato sterile e fastidioso" (*Antropologia strutturale*, 3 ed. it., Milano 1968, pp. 231 sg.).

All'occasionale discorso sul mito del 1955 (*The structural study of myth*), quale argomento impostogli dal simposio sulla mitologia, allo studio sistematico della ponderosa serie dei *Mythologiques* cominciata con *Le cru et le cuit* del 1964: questo è stato il modo di Lévi-Strauss di impegnarsi per colmare le carenze antropologiche sull'argomento. Di fatto ha insegnato agli storici delle religioni come vanno letti i miti. Ma anche ha privato i miti della "religiosità" di cui li avevano caricati gli studi tradizionali. Come, del resto, ha privato di religiosità la contrapposizione sacro/profano, riducendola a pura funzione distintiva in concomitanza con altre contrapposizioni quali, ad es., maschile/femminile, centrale/periferico, alto/basso, etc.

Lévi-Strauss chiama "antropologia strutturale" il suo metodo, dato che non gli è concesso di chiamarlo semplicemente "antropologico". La questione della denominazione dell'antropologia fu dibattuta in un famoso Symposium internazionale di Antropologia a New York nel 1952. C'era chi voleva che si distinguesse tra antropologia sociale e antropologia culturale, al modo con cui si distingue tra società e cultura: erano i seguaci di F. Boas, cioè i rappresentanti dell'etnologia americana. E c'era chi, come Lévi-Strauss (e comunque anche Alfred Kroeber, illustre rappresentante della scuola di Boas; 1876-1960), non vedeva l'utilità di tale distinzione nominale. Potremmo anche configurarci la posizione di Lévi-Strauss come quella di chi, formatosi all'antropologia sociale (la scuola sociologica francese) esplicata con ricerche di biblioteca, sentiva tuttavia maggiore affinità con l'etnologia americana esplicata soprattutto con ricerche sul campo: lui stesso, laureatosi in filosofia alla Sorbona, ha poi compiuto ricerche sul campo (Mato Grosso). Ma se l'etnologia statunitense diventava "antropologia culturale" sentiva di dover prendere le distanze da essa; lo fece chiamando "strutturale" la sua antropologia.

Non che l'antropologia culturale non fosse anche "strutturale", ma le strutture o modelli che essa elaborava erano forme conchiuse (appunto "culture") dalle quali era impossibile astrarre una "struttura" mentale universalmente umana cui avrebbe dovuto tendere, secondo Lévi-Strauss, una antropologia veramente tale (e non una etnologia).

Il massimo di astrazione dalle singole culture ottenuto dall'antropologia culturale, era a quel tempo quella di Ruth Benedict (1887-1948), allieva di Boas, che si era mossa alla ricerca di una tipologia culturale, di "modelli di cultura" (*Patterns of culture*, 1934; trad. it., Milano 1960). Ma proprio in quanto astrazione dalle singole culture, il prodotto di una simile ricerca non è più "cultura", ed è già, se non esplicitamente, "mentalità". Non è esplicitamente detto "mentalità" perché viene riguardato come una funzione psichica (anche con riferimenti alla *Gestaltpsychologie*) anziché come una funzione intellettiva. Ma anche il dirlo "cultura", crea imbarazzo. Tant'è che il teorico dell'antropologia culturale, Melville J. Herskovits (1895-1963), allievo anche lui di Boas, non può che definire ambiguamente (o se vogliamo: problematicamente) la "cultura" oggetto dell'antropologia. L'ambiguità nasce dal far diventare oggetto di antropologia ciò che è stato oggetto di etnologia (ed è oggetto di storia). Herskovits pertanto fa riferimento a una "cultura universale"; parla di una "cultura stabile" e al tempo stesso di "dinamica culturale"; nota il "condizionamento culturale" ma anche il fatto che esso raggiunga soltanto raramente la coscienza individuale. Un "mentalista" risolverebbe il problema di Herskovits dicendo che: universale è la mente umana e particolari sono i suoi prodotti storici; la mente umana è "stabile" (funziona sempre allo stesso modo), "dinamica" è soltanto la sua azione di produrre cultura; ciò che condiziona inconsciamente è appunto la mentalità, come il complesso di rappresentazioni collettive non sottoposte a critica individuale. Herskovits ha trattato l'argomento in *Man and his Works. The science of Cultural Anthropology* (New York 1948), di cui è uscita nel 1955 una edizione ridotta, con il titolo *Cultural Anthropology*. Tre anni dopo, nel 1958, esce a Parigi l'*Anthro-*

pologie structurale di Lévi-Strauss.

Interessante è notare che come Lévi-Strauss fonda la sua antropologia sulla linguistica strutturale (saussuriana), così l'antropologia culturale è sovente orientata dall'intervento dello statunitense Edward Sapir (1884-1939), linguista strutturalista e anche antropologo, autore di un classico manuale, *Language*, del 1939, divenuto un costante riferimento per la scuola strutturalistica americana. Sapir, ispiratore della *cultural anthropology* (sia pure entro certi limiti) è certamente un "mentalista", ossia uno studioso che riduce a funzioni mentali anche ciò che altri intenderebbe come funzioni psichiche. Quanto ai suoi influssi sull'antropologia culturale, che tuttavia non hanno ottenuto una decisa presa di posizione in questo senso, ricorderò che lo stesso Herskovits, quando parla della dinamica culturale, cioè del modo in cui una cultura, pur restando uguale, si svolge storicamente, ricorre al concetto di "tendenza" (*drift*), un concetto proposto a suo tempo da Sapir per spiegare lo svolgimento storico di una lingua. Dunque con l'antropologia, culturale o strutturale che sia, torna a proporsi la linguistica quale fattore orientativo, come al tempo di Max Müller. La differenza è che con Max Müller la linguistica orientava la storia o scienza delle religioni, adesso orienta l'antropologia, e precisamente un'antropologia che vanifica a suo modo l'oggetto religioso.

21. L'OGGETTIVAZIONE FENOMENOLOGICA

Nel 1925 esce a Monaco un libro di 160 pagine intitolato *Einführung in die Phänomenologie der Religion* (Introduzione alla fenomenologia della religione). L'autore è Gerdardus van der Leeuw (1890-1950), olandese, pastore della Chiesa Riformata Olandese, poi professore di Storia delle religioni all'Università di Groninga, e infine Presidente dell'Associazione Internazionale per la Storia delle Religioni (I.A.H.R.). Questo volumetto illustra l'esigenza e il disegno di una fenomenologia religiosa, intesa a fissare e a ordinare l'oggetto religioso, recuperandolo dalla sua documentazione frammentaria (le singole religioni trattate specialisticamente) e soprattutto sottraendolo alle interpretazioni naturalistiche, sociologiche e intellettualistiche. È una rivendicazione, a livello scientifico e non filosofico o teologico, dell'idea romantica dell'unicità e della specificità dell'esperienza religiosa che da Schleiermacher è giunta fino a Rudolf Otto. Dopo tanti anni di scienza o storia delle religioni, G. van der Leeuw pensa che sia giunto il momento di utilizzare sistematicamente il materiale accumulato, ai fini di una oggettivazione della religione. Tale oggettivazione dovrebbe superare il dato storico (in quanto documento insignificante per la sua frammentarietà e occasionalità); ma allora che resta? Resta il dato psicologico, a cui coscientemente o incoscientemente egli si aggrappa. Quando lo fa coscientemente si appoggia soprattutto a K. Jaspers; quando lo fa inconsciamente prospetta la sua fenomenologia come un ponte gettato tra la psicologia e la storia, peraltro rendendosi conto che diverso è l'oggetto

della psicologia dall'oggetto della storia. D'altronde un ponte era stato già gettato da Dilthey, con la sua ermeneutica, ed è un ponte che G. van der Leeuw utilizza a profusione ogni volta che fa teoria sulla ricerca fenomenologica. Ai nostri fini, comunque, interessa non tanto la teoria quanto la pratica di Van der Leeuw: la sua oggettivazione della religione.

Il progetto (o "schizzo" come egli stesso dice) contenuto nel volumetto del 1925 si realizzò con un'opera sistematica intitolata *Phänomenologie der Religion* (Tubinga 1933). Fu un grosso successo: ebbe traduzioni in inglese e in francese, e una seconda edizione riveduta e ampliata nel 1955. Divenne la fonte indispensabile per chiunque trattasse fatti religiosi a qualsiasi livello storico, filosofico, psicologico, etc. La materia è suddivisa in 5 parti e una conclusione: nella prima parte è trattato "l'oggetto della religione"; nella seconda "il soggetto"; nella terza "l'azione reciproca" tra oggetto e soggetto; nella quarta la cosmologia; nella quinta le "forme" delle religioni e degli eventuali fondatori; nella conclusione viene fatto un discorso sul metodo fenomenologico.

Il primo oggetto di religione che Van der Leeuw prende in considerazione è il *mana* formalizzato come "forza-potenza" (*Macht*), Ci soffermiamo un po' su questa prima operazione fenomenologica per illustrare il metodo (le citazioni si riferiscono alla 2ª edizione). "In una lettera del missionario R. H. Codrington", comincia Van der Leeuw, "pubblicata da Max Müller nel 1878, viene per la prima volta menzionato il termine *mana* e tuttavia, nello stile dell'epoca, come 'un nome melanesiano per Infinito'. Questa interpretazione è naturalmente quella di Max Müller. Codrington stesso nella lettera e in un libro del 1891 aveva fornito una definizione molto più specifica: È una potenza o un influsso non fisico e in un certo senso sovrannaturale, ma si manifesta in forza fisica o ad ogni modo nella forza e nelle qualità possedute da un uomo..." (p. 4). Scartato Max Müller e scelto Codrington, non resta che capire che cosa sia questa forza-potenza. Sul fatto che questa forza-potenza abbia una realtà oggettiva non ci sono dubbi: qualcosa del genere è stato trovato un po' dappertutto (e non importa che soltanto dopo Codrington, e specialmente dopo Marett, si siano verificati i rinvenimenti e siano state messe in circolazione le parole indigene relative). Per capire in senso fenomenologico basta comparare i varî modi con cui culture diverse hanno espresso e inteso ciò che i Melanesiani di Codrington chiamavano *mana*. Questo è quanto fa Van der Leeuw aggiungendo anche le interpretazioni delle sue fonti letterarie. Per es., a p. 6 riproduce una interpretazione di M. Mauss: "*Mana* è anche prestigio, autorità, ricchezza; che un uomo ricco abbia *mana* significa: ha *auctoritas*". Nella stessa pagina coglie da Lévy-Bruhl una interpretazione "ancora più estesa" del *mana*, come sarebbe stato inteso dai Marind-anim della Nuova Guinea mediante il loro termine *dema:* "Tutto può essere *dema*, ogni uomo, ogni oggetto... *Dema* sono anche gli antenati, il che significa *dema* concretizzato". (Poi verrà Jensen a dirci che cosa sia *veramente* il "dema": lo farà nel 1948 con *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*). Quanto all'atteggiamento nei confronti del *mana*, ricorre naturalmente a Marett: "stupore, timore, terrore, in casi estremi. Marett ha usato la bella espressione inglese: *awe*" (p. 9). Questo servirà a passare dal *mana* al *tabu*, proprio secondo la formula proposta a suo tempo da Marett.

Dai primitivi alle culture superiori che hanno elaborato teorie religiose su questa "forza-potenza": la rassegna di Van der Leeuw è completa e dettagliata. India vedica: la "Macht" dei brahmani è il *brahman*, quella dei *kshatriya* (i guerrieri) è il *kshatra;* anche il *tapas*, l'energia prodotta con l'ascesi, è "Macht". E riducibili al concetto di "Macht" sono anche *tao* dei cinesi, *rta* degli indiani, *asha* degli iraniani, *maat* degli egiziani, *dike* dei greci: altrettante teorizzazioni della "forza-potenza" che dà ordine o piuttosto sacralità all'universo. Dal punto di vista della sacralità Van der Leeuw individua: la sacralità dell'ambiente (pietre, alberi, acqua e fuoco sacri), quella del cielo e dei corpi celesti, la sacralità degli animali espressa dal totemismo. Quindi si arriva agli esseri personali, provvisti di "forza-potenza" ma anche di "volontà" e di "forma". Si aggiunge un terzo concetto: *Heil* ("salute, salvezza, prosperità, fortuna"); agli esseri personali

precedentemente trattati si aggiunge il "salvatore" (*Heiland;* una forma specifica primitiva: l'"eroe culturale" *Heilbringer*); a livello umano, si arriva al "re" (la regalità sacra), ai "morti potenti", e così via. Strada facendo compaiono divinità come la Dea Madre, il Dio Padre, i Dèmoni, le potenze maligne.

Non ci soffermeremo sulla seconda parte, in cui la materia concernente il "soggetto religioso", è suddivisa in tre sezioni dedicate rispettivamente agli uomini che amministrano il sacro (sacerdoti, maghi, stregoni, etc.), alle comunità sacre (dalla famiglia alla *communio sanctorum*), alla sacralità umana interiore, cioè all'anima. Né ci soffermeremo sulla terza e sulla quarta parte che trattano rispettivamente la pratica religiosa esteriore e interiore (per es., l'azione cultuale è "esteriore", mentre l'esperienza mistica è "interiore") e la cosmologia (origine del mondo, fine del mondo). Vale invece la pena di soffermarci sulla quinta parte, dedicata alle "forme" (*Gestalten*), e precisamente sulla prima sezione che concerne le forme di religione (la seconda sezione fa una tipologia di coloro che plasmano le religioni, dal fondatore al riformatore, al maestro, al teologo, al "modello", all' "intermediario"). Ecco dunque come Van der Leeuw classifica le religioni:

1. *Religione della lontananza e della fuga.* Gli dèi sono allontanati il più possibile dalle vicende umane (per es. nel Confucianesimo) o sono addirittura sfuggiti ovvero negati (ateismo).

2. *Religione della lotta.* Tutto è concepito in forma dualistica: le forze del bene combattono le forze del male. È il Mazdeismo.

3. *Religione della pace.* "Non ha una sua forma storica... ma se ne trova un elemento in tutte le religioni storiche. Non è niente altro che la mistica" (p. 685). Van der Leeuw in realtà distingue questo tipo di religione caratterizzato dalla "pace" (*Ruhe*) prendendo più o meno inconsciamente a modello quel movimento del XVII secolo cui dà appunto il nome la "quiete" (dell'anima), il "quietismo".

4. *Religione dell'inquietudine.* In contrapposizione alla "quiete" o "pace" (*Ruhe*) c'è l'inquietudine (*Unruhe*); ma la "pace" era considerata già in contrapposizione alla "lotta" (*Kampf*); bene, per Van der

Leeuw, questa inquietudine "non è né lotta né pace" (p. 686), è invece il "teismo", cioè qualcosa che diremmo l'idea ossessiva di Dio, caratterizzante il monoteismo ebraico, cristiano e islamico.

5. *Religione dell'impulso e della forma.* È la religione greca interpretata alla maniera di Nietzsche come effetto di una dialettica tra "dionisiaco" (l'impulso) e "apollineo" (la forma), anche se le sue fonti dirette sono Walter Otto (*Die Gotter Griechelands,* 1929), M. P. Nilsson, Otto Kem, R. Pettazzoni, etc.

6. *Religione dell'infinità e dell'ascesi.* Sono naturalmente le religioni dell'India, le quali "rappresentano la vittoria del *Sehnsucht* ('desiderio', 'struggimento', 'nostalgia') sulla forma" (p. 713).

7. *Religione della negazione e della compassione.* Quale altra se non il buddismo?

8. *Religione della volontà e dell'ubbidienza.* Si parla di volontà (*Willen*) in contrapposizione alla negazione (*Nicht*); dunque potremmo dire anche "affermazione" al posto di volontà (è l'affermazione di Dio). Quanto all'ubbidienza (a Dio) viene contrapposta alla compassione (per gli uomini). Naturalmente il modello storico è la religione d'Israele.

9. *Religione della maestà e dell'umiltà.* Si tratta dell'islamismo considerato per il suo assolutismo, ma è difficile seguire questa caratterizzazione nei termini usati da Van der Leeuw ("maestà" e "umiltà") e diventa problematico giustificarla.

10. *Religione dell'amore.* Quale se non il cristianesimo?

La trattazione della materia muove per lo più dal semplice al complesso; per es. dalla "forza-potenza" si arriva alla "forza-potenza" più la "volontà" più la "salvazione". Ma Van der Leeuw considera questo un mero espediente espositivo e non una teoria dello sviluppo della religione, perché "la fenomenologia ignora lo 'sviluppo' storico e ancor meno sa dell'"origine' della religione" (p. 787).

All'oggettivazione sistematica di Van der Leeuw venne ad aggiungersi l'oggettivazione sistematica di Mircea Eliade, il celeberrimo *Traité d'histoire des religions* (Parigi 1949), in cui non viene "ignorato" lo sviluppo storico né il problema dell'origine della religione, e tut-

tavia vi si fa fenomenologia allo stesso titolo di Van der Leeuw anche se m modo certamente diverso. La diversità consiste sostanziamente nella ricerca del "senso", laddove Van der Leeuw cercava il "sentimento"; in altri termini potremmo dire che Eliade ha costruito una "morfologia" religiosa, mentre Van der Leeuw ha costruito una "psicologia" religiosa. Non è facile porre limiti netti tra senso e sentimento, né eliminare il fattore psicologico dal costrutto di Eliade o ignorare la dimensione morfologica del costrutto di Van der Leeuw (che, tra l'altro, rifiuta, come si è detto, per la sua fenomenologia la qualificazione di psicologia religiosa, ma la vorrebbe un tramite tra psicologia e storia). Proverò a spiegarmi con un esempio: la diversità del modo con cui si parla della luna, come oggetto di religione.

Van der Leeuw tratta della luna in due paragrafi distinti: quello in cui si parla della sacralità dei corpi celesti, considerati come "alterità" e pertanto divinizzati (alla divinità lunare sono dedicati pochi passi della 2ª sezione del paragrafo: pp. 55-57); quello in cui si parla del "tempo sacro' e, incidentalmente, a proposito dei calendari festivi si menziona il novilunio (le calende) romano (p. 437). Eliade invece dedica alla luna un intero capitolo, il IV, intitolato "La luna e la mistica lunare" (citerò dall'ed. it., *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954). Dice "mistica lunare" perché la luna vi appare non come "alterità" ma come simbolo del divenire umano ("Precisamente come l'uomo, la luna ha una storia patetica, perché la sua decrepitezza, come quella dell'uomo, termina con la morte", p. 158). Fin qui si potrebbe parlare di motivazione psicologica, ma poi ecco che si arriva dal sentimento al senso (o al valore) attribuito alla ciclicità lunare, e quindi alla vera e propria morfologia. "Questa morte è seguita da una rinascita: la luna nuova... Questo eterno ritorno alle sue forme iniziali, questa periodicità senza fine, fanno sì che la luna sia per eccellenza l'astro dei ritmi della vita. Non c'è dunque da meravigliarsi che domini tutti i piani cosmici retti dalla legge del divenire ciclico: acque, pioggia, vegetazione, fertilità" (*ib.*). Poi: "La luna misura, ma unifica anche; le sue 'forze' o i suoi ritmi riducono ad uno stesso denominatore una moltitudine infinita di fenomeni e di significati... il mondo non è più

uno spazio infinito, animato da presenze eterogenee e autonome: all'interno di questo spaziosi distinguono coordinazioni ed equivalenze" (p. 160). Da queste premesse Eliade svolge un lungo discorso (pp. 161-192) in cui, dopo aver rilevato la "solidarietà delle epifanie lunari, passa a considerare le forme religiose che pongono la luna in relazione con le acque, con la vegetazione, con la fertilità, con la "Donna e il Serpente", con la morte, con i riti iniziatici, con il destino, e infine conclude indicando lo schema di una possibile "metafisica lunare", intesa come una struttura o un sistema simbolico in grado di significare qualcosa che trascende i segni o i simboli di cui si compone.

Naturalmente non è lo spazio dedicato alla luna che diversifica la posizione di Eliade da quella di Van der Leeuw, ma è l'oggetto delle rispettive ricerche: per Van der Leeuw che cerca il manifestarsi del sacro, quanto vien detto della luna nel paragrafo sulla sacralità dei corpi celesti basta e avanza; per Eliade che muove dalle manifestazioni del sacro (le "ierofanie") alla ricerca dei loro modi di significare, dei livelli di significazione, delle strutture significative etc., lo spazio dedicato alla luna basta appena per indirizzare "il lettore nella complessità labirintica dei fatti religiosi presi m esame. Per riportare il tutto ad una differenza di problematiche diremo che tanto la *Phenomenologie* di Van der Leeuw quanto il *Traité* di Eliade tendono ad una oggettivazione della religione (in risposta alla domanda: che cos'è religione?), ma mentre Van der Leeuw lo fa oggettivando l'"esperienza religiosa" (in risposta alle domande: come si conosce il "sacro"? quali sentimenti desta? quanto dipende dal soggetto e quanto dall'oggetto dell'esperienza religiosa? etc.), Eliade lo fa oggettivando il modo d'essere e di funzionare delle 'ierofanie" (in risposta alla domanda: "che cosa sono i fatti religiosi e che cosa rivelano"? pag. XIII).

22. LA VANIFICAZIONE DELL'OGGETTO RELIGIOSO

Facendo il punto della situazione nella quale R. Pettazzoni fondava la rivista «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», A. Brelich dice: "Pettazzoni era l'unico storico delle religioni in Italia... Gli storici delle religioni, specie nel senso in cui lo era Pettazzoni, non abbondavano neppure sul mercato internazionale: forse neanche tutti insieme avrebbero potuto fare andare avanti un periodico" (*Storia delle religioni: perché?*, Napoli 1979, p. 186). Avrebbe potuto dire: c'era la storia delle religioni, almeno dall'epoca di Max Müller, ma non c'erano gli storici delle religioni. E questo sarebbe stato vero in due sensi.

Il primo senso è che lo studio comparato e al tempo stesso storico delle religioni comincia proprio con Pettazzoni, e neppure forse con il Pettazzoni che nel 1925 fonda gli «Studi e Materiali», ma con il Pettazzoni che negli ultimi anni della sua vita enuncia i principi del proprio metodo, che chiama "comparativismo storico" e col quale propone di rilevare, per mezzo di quella stessa comparazione che aveva prodotto gli studi antropo-etnologici, la storicità dei fatti religiosi sia in quanto riducibili alla ragione storica e sia in quanto definibili per ciò che risultasse irriducibile ai modelli analogici (i denominatori comuni) suggeriti dalla ricerca comparata.

Non vorrei aver dato l'immagine di un Pettazzoni prima e seconda maniera. Ho voluto soltanto valutare l'opera pettazzoniana nei termini di una lunga ricerca del metodo storico-religioso. Del resto non ho fatto che ripetere la valutazione che fa lui stesso nella prefazione

a *L'onniscienza di Dio* (Torino 1955): "Questi concetti non mi furono sempre così chiari in mente come lo sono ora, né io li appresi inizialmente a nessuna scuola; anzi si vennero chiarendo e svolgendo gradualmente nel corso stesso del mio lavoro. E di questo progressivo farsi di un pensiero sperimentato e vissuto son visibili i segni nel complesso dei miei scritti" (pp. X sg.).

Il secondo senso è che la storia delle religioni, mentre doveva tutto agli antropologi e agli etnologi, niente aveva avuto dai suoi cultori specializzati. Diremmo che un Bertholet o un Lehmann — dei quali si è già parlato — hanno lasciato molti scritti ma nessuna traccia nella storia delle religioni. Non nego l'importanza dei loro scritti, ma nego che abbiano contribuito alla definizione di una problematica e una metodologia storico-religiose. Si potrebbe fare un lungo elenco di celebrità che stanno alla storia delle religioni allo stesso modo di Bertholet e di Lehmann. Per es. un Goblet d'Alviella (1846-1925), nominato professore alla prima cattedra di storia delle religioni istituita in Belgio (1884: Université Libre di Bruxelles), la cui ricerca sul metodo si esaurisce in una terminologia classificatoria ("ierografia", "ierologia" e "ierosofia") che non ha avuto alcun peso negli studi successivi. O facciamo il caso dello statunitense Alexander Haggerty Krappe (1894-1947), autore di una famosa *Mythologie Universelle* (Parigi 1930), la quale non è che un repertorio (e neanche tanto, dato che tutto è contenuto in meno di 500 pagine) di miti considerati a livello di "credenze". il suo scopo era di fornire un "colpo d'occhio sintetico sui diversi sistemi mitologici, dei sedicenti civilizzati come dei selvaggi, che hanno regnato e regnano ancora nelle diverse regioni che costituiscono la superficie della nostra terra", e "di mettere alla portata dei lettori i materiali su cui si sono basati i Max Müller e gli Andrew Lang, aggiungendo una spiegazione razionale delle credenze in questione" (dall'*Avant-propos*).

Ci sarebbe da chiedersi perché proprio Andrew Lang viene indicato quale rappresentante dell'indirizzo antropologico dato alla storia delle religioni dopo l'indirizzo linguistico di Max Müller. Noi, infatti, non abbiamo creduto di dover menzionare Andrew Lang

(1844-1912) tra i promotori di un indirizzo specifico, e neppure come scopritore di quell'Essere supremo (*Supreme Being*) dei primitivi, che poi avrebbe fornito a Padre Schmidt le basi della teoria dell'*Urmonotheismus*. In realtà Lang è soltanto uno dei tanti comparativisti e, se Krappe lo ha assunto a simbolo del comparativismo, è perché nella sua opera Lang ha rilevato analogie tra i miti del mondo classico e quelli dei primitivi (per es.: il mito di Urano e Gaia equiparato al mito maori di Rangi e Papa). In altri termini: dal punto di vista di Krappe, il quale trovava nella mitologia la chiave universale per lo studio delle religioni — i miti vengono assunti come "credenze" e nelle "credenze" viene rinvenuta la sostanza di ogni religione —, un Lang era più importante di un Tylor, ed era comunque colui che, anche se antropologo e antimülleriano, seguiva la via mitologica aperta dal linguista Max Müller.

D'altra parte, se noi non abbiamo annoverato A. Lang tra gli "artefici" della storia delle religioni, Krappe in tutto il suo lavoro non cita nemmeno una volta Marett, su cui noi ci siamo soffermati abbastanza a lungo. Eppure ha utilizzato tranquillamente il concetto di *mana* per spiegare il fatto che "a ben guardare, i Romani non possedevano una mitologia propriamente detta". Per Krappe "una mitologia non potrebbe svilupparsi che nelle religioni politeiste" e i Romani non avevano, secondo lui, un vero e proprio politeismo, ma piuttosto una religione pre-deistica. Che tipo di religione? Dice Krappe: "Prima di giungere all'adorazione di divinità concrete, l'uomo concepiva il divino come qualcosa di vago, indefinibile, che lo minacciava da ogni parte se non stava attento. Dall'avvento dell'etnografia scientifica si è presa l'abitudine di chiamare questa concezione con la parola melanesiana *mana*... Ora la parola latina che corrisponde molto bene a *mana* è *numen*" (pp. 239-240).

Ci siamo indugiati su Krappe per illustrare il modo con cui di solito si recepivano i risultati della ricerca antropologica per applicarli alla ricerca storico-religiosa. Altrettanto avveniva quando la ricerca storico-religiosa era svolta in campo specialistico da classicisti, orientalisti, etc. Raramente la problematica di una disciplina

storico-filologica ha dato un effettivo contributo alla problematica storico-religiosa impostata nelle sue grandi linee dalla comparazione antropo-etnologica. E, d'altra parte, si è visto che proprio dall'antropologia nei suoi ultimi sviluppi veniva messa in atto una "dissacrazione" dell'oggetto religioso: vuoi ignorandolo come tale, vuoi privandolo della religiosità che ne faceva l'oggetto specifico di una disciplina specifica. Si è visto anche che una opposizione sistematica a questo processo dissolutore poteva venire, ed è venuta, con l'oggettivazione fenomenologica dei fatti religiosi, quel metodo che è risultato "sterile e fastidioso" all'antropologo Lévi-Strauss. Ma sterile e fastidiosa questa oggettivazione è risultata anche alla storia delle religioni praticata e insegnata da Pettazzoni, ossia allo stesso Pettazzoni e all'indirizzo storicista da lui inaugurato e poi proseguito e definito da De Martino e da Brelich. Circa la presa di posizione nei confronti della fenomenologia indichiamo: di Pettazzoni, *Gli ultimi appunti*, pubblicati a cura di A. Brelich negli SMSR (XXXI, 1960); di De Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto* (SMSR XXIV-XXV, 1953-54); di Brelich, *Perché storicismo e quale storicismo* («Religioni e civiltà», I, 1972).

Se l'operazione fenomenologica può essere vista come oggettivazione della religione, la critica storica le si contrappone come vanificazione dell'oggetto religioso. Vanificazione delle arbitrarie categorizzazioni concernenti: la forma della religione (le note denominazione in -ismo), la produzione mitico-rituale, la concezione di esseri o poteri extraumani, e via dicendo, fino ad arrivare alla stessa categoria del religioso che si rivela fuorviante, o comunque inutile, per l'approccio a culture diverse dalla nostra, e nelle quali la diversità si rileva anche, o soprattutto, per la mancanza di un "civico" da contrapporre al "religioso". Ricordo, a proposito di questa "diversità", un significativo intervento al primo Convegno di Antropologia storica (Roma, 1983) con il quale ci si proponeva di discutere la validità storica e strumentale di certe categorie nella impostazione e nella soluzione dei problemi concernenti il rapporto della cultura occidentale con il resto del mondo. Uno dei partecipanti al convegno, A. Or-

tiz, ha fatto notare come sia impossibile parlare di religione a proposito degli Hopi — dei quali egli trattava nella doppia veste di antropologo e di appartenente alla nazionalità hopi — perché presso di loro non è rinvenibile il concetto di "laicità", operante nella cultura occidentale ai fini di una delimitazione del "religioso". Anche questa è vanificazione dell'oggetto religioso.

Potremmo valutare l'operazione vanificante con una formula generica che volgesse il negativo, implicito nel concetto di vanificazione, nel positivo da accreditare ad ogni corretta critica storica. Diremmo allora che la vanificazione sussiste in quanto effetto secondario di una ricerca della funzione culturale di ciò che è stato recepito acriticamente *sub specie religionis* in culture diverse dalla nostra, vale a dire di ciò a cui è stata attribuita arbitrariamente la funzione che la religione ha nella nostra cultura. In pratica si tratta di una revisione critica del materiale documentario fornito dall'etnologia religiosa, quale fonte pressoché esclusiva delle elaborazioni fenomenologiche in cui sembra esaurirsi lo svolgimento della storia delle religioni.

A questo punto, però, va posto il problema della comparazione: sarebbe ancora comparativo un metodo che, per essere storico e non fenomenologico, annullasse i risultati conseguiti proprio e soltanto per mezzo della comparazione? La risposta non può venire da un giudizio perché non ci sono a tuttoggi gli elementi sufficienti per giudicare. Deve invece venire da una ricerca di tali elementi, una ricerca che, anche se tesa a "vanificare" il suo oggetto, la religione, sarebbe ancora ricerca storico-religiosa, e dunque ancora ricerca comparativistica. Infine i problemi che ha posto il comparativismo non possono essere risolti con il rifiuto della comparazione, ma è lo stesso comparativismo che li deve risolvere. Se sono diventati problemi d'ordine storico, non più contenibili in una problematica classificatoria, ciò è dovuto al fatto che la comparazione ha propagato in misura enorme i limiti che si era dati la storiografia tradizionale: l'eliminazione della comparazione non farebbe che ristabilire questi limiti che, dopo l'esperienza comparativista, dovrebbero risultare insopportabilmente angusti.

SECONDA PARTE
LA TEMATICA

1. DIVINITA' E PERSONIFICAZIONE

Dio potrebbe sembrare un grande tema della storia delle religioni. In realtà lo è diventato soltanto quando la ricerca storico-religiosa è stata indirizzata in tal senso dagli studi etnologici, quando cioè si è cominciato a parlare dell'Essere supremo, una figura che si è creduto di rinvenire presso i popoli primitivi e nella quale sono stati riconosciuti i caratteri essenziali del dio unico delle religioni monoteistiche.

Indipendentemente dall'indirizzo etnologico, il problema della divinità è stato sempre impostato e risolto nei termini della personificazione. Vale a dire: l'interesse è stato volto a ciò che una determinata divinità dovrebbe personificare. Per es., a proposito della religione babilonese: "Gli dèi sono personificazioni di forze, oggetti e fenomeni naturali e cosmici, e anche di concetti astratti. Abbiamo così il dio-cielo (*Anu*), il dio dei fenomeni atmosferici (*Enlil*), il dio-fuoco (*Girru*), il dio-giustizia (*Mesharu*), ecc." (L. Cagni, *La religione assiro-babilonese*, nella *Storia delle Religioni* fondata da Tacchi-Venturi, VI ed., Torino 1971, vol. II, p. 84). D'altra parte, il "cielo personificato" è stata la prima conquista della scienza delle religioni inaugurata da Max Müller: dal nome indoeuropeo del "cielo personificato" (*deiw*) deriva, con la mediazione del latino *deus*, la nostra parola "dio".

Ora, però, se è vero che il problema della divinità prima della scoperta dell'Essere supremo si limitava all'oggetto personificato, è anche vero che lo stesso Essere supremo parrebbe il frutto di una personificazione stimolata dall'etnologo europeo condizionato dalla propria cultura religiosa "personificante". Vale a dire: il documento

etnologico attestante l'Essere supremo risulta, ad una analisi approfondita (quando è possibile approfondirla), un costrutto ottenuto inducendo l'indigeno a "personificare", quasi che, senza la "personificazione" che condiziona la nostra cultura, non si riuscisse a comunicare con l'indigeno in fatto di religione. Vedasi al riguardo il mio *Sui protagonisti di miti* (Roma 1981), dove tratto delle personificazioni estorte dal missionario Callaway agli Zulu nel secolo scorso: *Unkulunkulu, Umveliqangi, Uthlanga, Inkosi-e-pezulu.*

Si legga soprattutto il cap. VII dove sono rilevati gli sforzi di Callaway per ricavare dagli Zulu una nozione del dio-cielo che punisse col fulmine, sforzi per stabilire un piano di comunicazione in cui fosse possibile parlare del "Padre nostro che sei nei cieli". Quel che ne ricava è un *Inkosi-e-pezulu* ("Signore di lassù") che risulta essere un "capo" (*Inkosi*) di eventuali abitatori del cielo e non anche degli abitatori della terra, un "capo" o "signore" che non ha niente a che fare con gli uomini e con cui gli uomini non hanno niente a che fare. Così che Callaway conclude: "La loro nozione di un signore celeste è affatto indistinta e non sviluppata". Non sviluppata rispetto a quale sviluppo? Evidentemente il nostro; dunque siamo noi i veri personificatori, coloro che hanno portato la personificazione al più alto grado di sviluppo. Se si tiene presente che gli Zulu parlano di *inkosi* della foresta (il leone), del sottoterra (il boa), etc., oltre che del cielo, ci si avvede che l'indicazione dell'*inkosi-e-pezulu* ha una funzione cosmicizzante e non personificante nel nostro senso (ricerca di una persona divina con cui instaurare un rapporto di culto); risponde dunque ad una logica diversa dalla nostra. Leggendo Callaway è facile rendersi conto come il missionario faccia domande senza prendere coscienza che sono domande dettate dalla propria logica personificante, mentre i suoi informatori danno risposte senza prendere coscienza che esse sono condizionate dalla logica cosmicizzante zulu e non dalla richiesta dell'europeo. Distinguendo le due logiche diventa possibile ricavare dal documento etnologico falso, cioè dalla personificazione estorta all'indigeno, un documento vero, cioè la cosmologia indigena.

Il tipo di comunicazione, in fatto di religione, instaurato tra europeo e indigeno ha creato il documento etnologico. Tale documento non poteva non essere condizionato dall'idea di Dio: prima o poi si sarebbe arrivati alla documentazione etnologica dell'Essere supremo. Dopo di che si è cominciato a rinvenire Esseri supremi dovunque, anche nella raffigurazione di *Unkulunkulu* che lo stesso Callaway, ma nel 1870, negava che fosse in qualche modo assimilabile a un dio. *Unkulunkulu* è stato proclamato Essere supremo cinquant'anni dopo da un altro missionario etnologo, R. Wanger; circa il modo usato da Wanger, v. *Sui protagonisti di miti*, pp. 18 sgg.

La comparsa dell'Essere supremo ha fatto di Dio un grande tema della storia delle religioni. Ha cominciato W. Schmidt pubblicando nel 1912 il primo volume di *Der Ursprung der Gottesidee*, appunto sull'origine dell'idea di Dio, la quale idea egli crede di rinvenire negli Esseri supremi dei primitivi, considerati indizi di un monoteismo primordiale (*Urmonotheismus*) quale prima forma religiosa dell'umanità. La maggiore e più sistematica opposizione al "monoteismo primordiale" è venuta da R. Pettazzoni: a partire dal suo *Dio: formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni* (Roma 1922), per finire, dopo numerosi articoli su riviste italiane, francesi e tedesche, con *L'onniscienza di Dio* (Torino 1955). L'argomentazione di Pettazzoni è stata fenomenologica e storicistica: ha imposto la distinzione funzionale tra Essere supremo e Creatore ozioso; ha ricercato la formazione e lo sviluppo storico del monoteismo, rilevando la sua contrapposizione genetica al politeismo che, dunque, risulta un presupposto del monoteismo (e non viceversa: il "monoteismo primordiale" anteriore al politeismo). La conclusione a cui porta la ricerca di Pettazzoni è che l'Essere supremo deve essere considerato una formazione pre-deistica: l'Essere supremo non è un dio né in senso politeistico né, tanto meno, in senso monoteistico. Il che comporta due problemi: specificazione del "dio" politeistico e monoteistico; specificazione dell'Essere supremo.

Queste specificazioni servono a: 1) distinguere oggettivamente l'Essere supremo dal "dio", altrimenti il predeismo dell'Essere su-

premo si verrebbe a fondare esclusivamente sulla distinzione tra *civili* che hanno dèi e *primitivi* che, al massimo, hanno Esseri supremi; 2) volgere in positivo la qualificazione negativa contenuta nell'attributo "predeistico", in quanto questo esprime ciò che non è, invece di ciò che è. Quanto a Pettazzoni, egli ha definito il dio unico delle religioni monoteistiche quale prodotto (per rivoluzione e non per evoluzione) in seno a culture politeistiche. Ma qualitativamente, ossia per quel che concerne i suoi attributi, questo "prodotto" ancorché nuovissimo, viene da Pettazzoni correlato all'Essere supremo, come una ristrutturazione politeistica dell'antica concezione predeistica; per es., l'onniscienza di Dio viene fatta risalire all'Essere supremo celeste, la personificazione del cielo che tutto vede. Si acquista così la seguente prospettiva di uno sviluppo storico (non evolutivo): "La religione di tipo primitivo dei pastori nomadi", vale a dire quella degli Ebrei prima del loro stanziamento in Palestina, "imperniata sulla fede dell'Essere supremo celeste, si sarebbe trasformata in un monoteismo nel contatto con il politeismo cananeo cui si opponeva" (Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma 1966, p. 315).

Parzialmente riducibile a questa prospettiva è l'impostazione di un problema del politeismo da parte di A. Brelich, come prosecuzione della ricerca di Pettazzoni. Al riguardo ecco quanto emerge da un suo corso universitario (1957-58) e dall'articolo *Der Polytheismus* («Numen» 7, 1960, pp. 123-136): il politeismo, quale termine medio tra Essere supremo e Dio unico, produce il concetto di "divinità" con cui promuove la trasformazione in dèi di esseri predeistici, tra i quali appunto anche l'Essere supremo. La sorte "monoteistica" di quest'ultimo sarebbe stata determinata dalla sua trascendenza, concezione rivoluzionaria rispetto all'immanenza degli dèi politeistici, ma conservatrice rispetto alla personificazione del cielo che trascende la terra (l'Essere supremo celeste).

Classificate come Esseri supremi le più varie concezioni religiose, si è posto il problema della genesi di tale classe di esseri. C'è stato chi lo ha risolto fideisticamente: gli Esseri supremi sono quanto resta della rivelazione primordiale di Dio. Per A. Lang, lo scopritore del-

l'Essere supremo, esso è un prodotto del principio logico della causalità, quale risposta alla domanda "chi ci ha creato?". Entrambe le posizioni prospettano una parte inconsapevole di verità: la documentazione etnologica dell'Essere supremo è quanto "resta" della predicazione missionaria fondata sulla Rivelazione, o è la risposta indigena alle domande europee fondate sul principio della causalità.

Pettazzoni, rifiutando naturalmente la prospettiva fideistica, non ha tuttavia accettato l'interpretazione di Lang. Al Congresso di Storia delle Religioni tenutosi a Parigi nel 1923, dice: "Io non posso condividere questa opinione. Nelle figure degli Esseri supremi ci sono, in generale, troppi aspetti naturistici dei quali la supposta origine causalistica non è in grado di dare una spiegazione soddisfacente" (*Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, Roma 1946, p 23). Qui troviamo la contrapposizione tra causalismo e naturismo, che parzialmente potrebbe trovare riscontro nella contrapposizione tra indirizzo intellettuatistico e indirizzo irrazionalistico negli studi storico-religiosi. Pettazzoni prosegue: "Questi aspetti hanno un risalto così vivo e una freschezza così spontanea che non s'intende la mentalità primitiva se non si riconoscono come dati originari e immediati". È irrazionalismo? Sì, ma nei limiti di un riconoscimento della irrazionalità dei fatti religiosi. No, perché egli cerca di ridurre alla ragione storica i fatti stessi. In sostanza, l'Essere supremo è per Pettazzoni una "appercezione mitica del cielo", ossia una *personificazione* del cielo. Gli Esseri supremi "come personificazioni del cielo sono dei prodotti del pensiero mitico anziché del pensiero logico-causalistico". "Mitico" qui riproduce la contrapposizione greca tra mitico e logico (*mythos/logos*).

2. ESSERE SUPREMO: TEORIA

Nella oggettivazione dell'Essere supremo, distinguerei tre fasi. *Prima fase:* scoperta degli Esseri supremi in Australia. Non si è trattato di una facile scoperta, perché ancora nel 1885 J. F. Mann (citato da Pettazzoni, *Onniscienza...*, p. 510) scriveva: "Io non riuscii mai a scoprire presso queste tribù l'esistenza di una forma qualsiasi di religione, cioè credenze nell'esistenza di un Essere supremo". *Seconda fase*: Esseri supremi, a partire dal modello australiano, vengono rinvenuti dappertutto e non soltanto dagli etnologi ma anche dagli storici delle grandi religioni del passato e attuali; si teorizza sull'Essere supremo come concezione religiosa primordiale. *Terza fase:* ulteriori analisi portano ad interpretare come "eroi culturali" gli Esseri supremi australiani, ma non si mettono in discussione gli altri Esseri supremi (che tuttavia non ci sarebbero senza l'interpretazione, ora riconosciuta errata, di quei personaggi mitici australiani nella chiave indicata da Lang). Né c'è possibilità di compromesso tra gli Esseri supremi e gli "eroi culturali", dato che i primi sono (laicamente) intesi come "personificazioni" e gli altri come "personaggi"; oppure i primi sono (fideisticamente) intesi come rappresentazioni di Dio e i secondi come esseri umani, sia pure provvisti di eccezionali qualità.

A. P Elkin, antropologo australiano, scrive in *Gli aborigeni australiani* (Torino 1956; trad. di un libro del 1938), a p. 218, a proposito di figure interpretate un tempo come altrettanti Esseri supremi: "L'eroe celeste Baiame, Daramulun, Nurunderi, Bungil, Goin, Biral — per citare alcuni dei nomi con cui egli è o era conosciuto in diverse regioni

— era concepito come l'eroe che condusse le tribù alle sue sedi presenti e fece la terra e le sue caratteristiche quali sono oggi. Inoltre, egli diede agli uomini i vari elementi della cultura materiale, dettò loro le leggi sociali e soprattutto istituì i riti di iniziazione". Come vengono sistemati i risultati di questo tipo di analisi nelle grandi sintesi storico-religiose?

V. Maconi, allora docente di etnologia religiosa alla Pontificia Università Urbaniana di Roma, in *Le religioni dei popoli primitivi* (Tacchi-Venturi, *cit.*, 1), prima (p. 264) dà una definizione dell'Essere supremo quale "autore del cosmo, vindice delle norme che ordinano il cosmo, paterno" i cui attributi specifici sono: "la creatività, l'unicità, la trascendenza e spiritualità, l'onnipotenza e onniveggenza, la bontà. Essi peraltro non si trovano tutti insieme in tutte le figure dell'Essere supremo e non tutti sono affermati allo stesso modo". (Inutile dire che invece si trovano tutti insieme nel Dio cristiano). Dopo (p. 265) riconosce che "è una questione discussa se... l'oggetto di fede di alcune (ormai scomparse) tribù primitive dell'Australia sud-orientale... corrisponda al concetto di Essere supremo nel senso sopra indicato. La sua caratteristica celeste e personale può far pensare a questo: ma la sua azione, più propriamente di ordinatore che non di creatore del mondo, che è concepito a sua volta nei limiti del territorio tribale, fa pensare pure a un "trasformatore" del mondo, cioè a un eroe culturale".

Se confrontiamo la definizione dell'Essere supremo fornita da Maconi con quella fornita da Brelich (*Introduzione...*, p. 19), notiamo due interessanti divergenze: 1) mentre Maconi attribuisce "bontà" all'Essere supremo, Brelich dice che "solo raramente è un essere unicamente buono..., ma è buono e cattivo come il mondo"; 2) mentre Maconi gli attribuisce "trascendenza", Brelich dice che "condivide troppo i caratteri — buoni e cattivi — del mondo per essere trascendente rispetto ad esso". Dunque trascendente o immanente?

Un Essere supremo che sia anche creatore, in quanto tale trascende logicamente il creato; ma questa trascendenza logica non è necessariamente teologica. A rigor di logica il massimo della trascendenza

spetterebbe addirittura al "creatore ozioso", quell'Essere supremo che, una volta creato il mondo, non interviene più su di esso; ma teologicamente il "creatore ozioso" annulla lo stesso concetto di trascendenza: sarebbe come un dio che non esistesse, anche se è esistito. In sostanza: non possiamo parlare dell'Essere supremo come se fosse Dio (discorso teologico), per poi "scoprire" che è Dio o quasi-Dio. E quando, ma per altra via, dovessimo scoprire che è Dio o quasi-Dio, dovremmo tener presente l'acculturazione storica. Una volta eliminata l'isolata Australia come documento dell'Essere supremo, diventa difficile sostituirla, per es., con l'Africa, tutt'altro che isolata, ma permeata da influssi culturali di varia provenienza e di varia epoca: cultura superiore egiziana, culture superiori asiatiche, cristianesimo (il copto che è propriamente africano), islamismo. A proposito degli influssi antico-egiziani: la regalità, istituto che ha permesso la concezione di figure simili al già visto *inkosi* del cielo, riproducenti in scala cosmica i "regni" umani, come del resto facciamo noi quando parliamo di regno animale, o vegetale, o minerale.

Quanto sopra per dire: l) il problema dell'origine dell'Essere supremo è irriducibile all'alternativa mitico/logico; 2) l'origine può essere solamente congetturata ma non attestata dalla documentazione etnologica, a meno che per origine s'intenda non quella assoluta (in risposta alla domanda "come?"), ma soltanto quella relativa ad un processo di diffusione (in risposta alla domanda "da dove?"); 3) il vero problema storico, comunque, non è costituito nemmeno dall'origine relativa, ma è costituito dalla presenza eventuale dell'Essere supremo: dalla sua connotazione, funzione, significazione, etc., in un determinato contesto culturale, quale che sia la sua origine: anche se è venuto fuori dalla comunicazione indigena orientata dalle domande europee, che, essendo le stesse dovunque, potrebbero aver prodotto dovunque concezioni analoghe. D'altra parte diventa impossibile una definizione astratta dai singoli contesti storici; al massimo si può avere una definizione orientativa ai fini di una eventuale ricerca storica rispondente al problema della "presenza", sul tipo di quella fornita da Brelich nel passo citato. Proveremo a riscontrare

questa definizione orientativa in cui il "sempre" è sostituito dallo "spesso" o dal "raramente" o, al massimo, da un "quasi sempre", con i dati concernenti un Essere supremo africano, Nvidi Mukulu, di cui ho trattato in *Il mito, il rito e la storia* (Roma 1978, pp. 19-38), la concezione che ne hanno i Lulua (popolazione bantu del Kasai occid., una provincia dello Zaire). Mu-Kulu significa "vecchio", come Unkulu(kulu) degli Zulu.

3. L'ESSERE SUPREMO E L'INCONTROLLABILE

Dice Brelich: "L'Essere supremo, nelle religioni in cui domina, è datore di tutto ciò che, per la società, è umanamente incontrollabile ed esistenzialmente importante (nascita, morte, malattia, guarigione, pioggia, siccità, ecc.)".

La distinzione tra il controllabile e i'incontrollabile è soggettiva e varia da cultura a cultura. Nel caso dei Lulua si ricorre all'indovino per chiedere come controllare (= gestire) una crisi (disgrazia, accidente, eventualità negativa). Quando l'indovino è incapace di accertare le cause della crisi e quindi di indicare i rimedi, dice che la causa è Nvidi Mukulu. Questo significa: non c'è rimedio; infatti non c'e modo di pregare Nvidi Mukulu, che parrebbe "attivo" nel mandare disgrazie ma "ozioso" quando si tratta di stornarle. Un indovino che ricorre troppo spesso a Nvidi Mukulu si acquista fama di incapace. Questa è la casistica che orienta l'indovino lulua: i) causa è un morto *muimpe* (benevolo, un parente); è irritato per qualche inadempienza rituale: basta provvedere alla integrazione (o alla instaurazione) di un culto dedicato a lui e tutto si accomoda; 2) causa è un morto *mubi* (spirito malevolo di un non parente): si prescrive un rito apotropaico per allontanarlo; 3) causa è uno stregone (*muhongo*) che ha agito su commissione; il rimedio è una contro-malia, una "medicina" superiore a quella usata dallo stregone; 4) la causa è Nvidi Mukulu. e allora non c'è rimedio.

Questa attribuzione dell'irrimediabile (irrimediabile e non incontrollabile) a figure interpretabili o interpretate come Esseri supremi,

trova in Africa numerosi riscontri, purché si leggano bene le fonti. Per es., Mary Tew, *Peoples of the Lake Nyasa Region*, Oxford 1950, p. 18: "Il termine Mulungu è stato talvolta interpretato come il nome dell'Essere supremo, di Dio, del Creatore. Ma presso gli Yao non sembra avere una connotazione personale. Era usato per indicare l'agente in ogni evento misterioso". L'aggettivo "misterioso" evoca qualcosa di "non-indovinabile", e leggendo questa relazione senza conoscere la funzione della divinazione africana, diventa difficile riscontrarvi una situazione simile a quella dei Lulua nei riguardi del loro Mukulu. È la situazione in cui si categorizza il "non-indovinabile" e conseguentemente l'irrimediabile. Qual'è questa situazione?

Si tratta di disgrazie che capitano senza ragione, senza colpa di nessuno, ma, diremmo noi, perché allora Mukulu le manda? Non è esatto dire "le manda"; parrebbe più vicino al vero dire: Mukulu ha fatto sì che esistessero. Usare l'una o l'altra espressione significa sottintendere due concezioni diverse: 1) concepisco un mandante perché possa fargli ritirare ciò che ha mandato; 2) concepisco un fattore perché non c'è possibilità di impedire che sia stato fatto ciò che è stato fatto (dice Galilei nel *Dialogo sopra i due massimi sistemi*: "Niente diminuisce la Sua onnipotenza, dire che Dio non può fare che il fatto non sia fatto"). Al riguardo scrivo in *Il mito, il rito e la storia*, p. 25: "L'irrimediabile c'è e non viene 'mandato' di volta in volta: è l'uomo che s'imbatte in esso quando gli capita di imbattercisi. È come una pietra fatta da Nvidi Mukulu insieme al mondo; qualcuno v'inciampa e cade; se la prenderà forse con Nvidi Mukulu che ha fatto la pietra, ma non pretenderà che Nvidi Mukulu sia la causa diretta della sua caduta, quasi gli avesse messo tra i piedi questa pietra al momento in cui v'inciampava".

Proviamo a riscontrare tutto ciò con la nostra concezione di Dio. A tutto c'è rimedio, tranne che alla morte: Dio ha fatto l'uomo mortale ed è per questo che si muore, non perché ogni volta Dio decide sulla morte di ogni singola persona. Morrò quando Dio vorrà: c'è la speranza che Dio mi favorisca facendomi vivere a lungo; in funzione di questa speranza, celata nella rassegnazione manifesta, concepisco

un Dio che interviene di volta in volta. Ma la volontà di Dio, anche per le singole morti, può essere relegata al momento della creazione (determinismo assoluto), e in tal modo si ritorna alla morte senza rimedio ("era scritto!"). Questo rifarsi alla creazione è violentemente espresso nel Libro di Giobbe; a Giobbe che si lamenta per le disgrazie che lo hanno abbattuto senza colpa, Dio dice: "Dov'eri tu quando io fondavo la terra?" (38,4). Dal lamento di Giobbe al lamento lulua: è un lamento destorificato in quanto espresso da un mito, ma si tratta di una destorificazione che fonda la realtà storica attuale, quella in cui non è previsto alcun culto di Nvidi Mukulu, dato che sarebbe del tutto inutile. Il mito (v. *Il mito, il rito e la storia*, pp. 1-26) narra di un uomo — senza nome, un qualsiasi uomo — con il tamburo — mediante il quale si comunica a distanza spaziale (e qualitativa) — stando in un albero cavo — un tamburo naturale — richiama l'attenzione di Nvidi Mukulu lamentando ogni notte la mortalità umana. Nvidi Mukulu sente il tamburo e la lamentazione ma non sa dove sia l'uomo (non è onnisciente!), anche perché l'uomo agisce di notte (per Pettazzoni onnisciente è soltanto l'essere celeste diurno, il quale, di notte, perde i suoi poteri). Lo fa cercare invano. Poi manda alla ricerca la formica rossa. "La formica rossa andò e cominciò a divorare. Correva e divorava. La formica rossa arrivò all'albero; trovò l'uomo e lo portò a Nvidi Mukulu". L'uomo ottenne da Nvidi Mukulu una risposta che lascia tutto come prima: "La vita non è bella senza la morte". Dal che si ricava: è inutile mettersi in comunicazione con Nvidi Mukulu: è anche pericoloso, perché se Nvidi Mukulu per ottenere il contatto con gli uomini deve mandare la formica rossa che "corre e divora" c'è rischio che tutta la sua creazione venga percorsa e divorata (funzione della "oziosità" del Creatore rilevata da Pettazzoni: un suo intervento attuale rischia di distruggere la creazione).

Continuiamo nel nostro riscontro: la nascita. Nvidi Mukulu non ha a che fare con le singole nascite se non in senso negativo: a lui si imputano la sterilità e l'aborto come mali senza rimedio. Quando invece una donna resta incinta, è perché gli antenati gli hanno messo in gembo i semi della creazione. Questi semi della creazione esistono

dal momento della creazione: sono la "creatura", la "natura" (*ntu*). I *ba-ntu* sono "creature" allo stato naturale; per diventare *Lulua* occorrono gli antenati, cioè bisogna nascere da un padre lulua, il quale diventa così antenato potenziale e, quando muore, antenato attuale (a cui ci si rivolge per diventare padri, etc.). Occorre distinguere tra il fare di Nvidi Mukulu (la creazione) e il fare degli antenati (generazione). La contrapposizione tra creazione e generazione fa sì che sterilità e aborto, che sono la non-generazione, vengano classificati nell'ordine della "creazione" e pertanto imputati a Nvidi Mukulu.

Pioggia e siccità. Nvidi Mukulu non ha a che fare con la pioggia e con la siccità Qui si porrebbe la questione circa i limiti d'orientamento da attribuire ad una definizione fenomenologica, ossia ad una oggettivazione, dell'Essere supremo. Però va osservato che nella definizione di Brelich i singoli campi d'azione dell'Essere supremo vengono indicati in parentesi, cioè come esempi di quello che per una determinata cultura è ritenuto "umanamente incontrollabile ed esistenzialmente importante". Va da sé che non per ogni cultura le stesse cose sono ritenute incontrollabili. Maghi e re "pioggiaioli" stanno a significare che la pioggia, secondo certe culture, viene ritenuta controllabile da parte di esseri umani, sia pure provvisti di particolari poteri o di particolari strumenti rituali. Il problema reale va impostato e risolto nei termini di una contrapposizione tra funzione mitica e funzione rituale: il mito concerne ciò che si vuole o si riconosce "incontrollabile", il rito concerne ciò che si vuole o si riconosce "controllabile". Donde l'attribuzione dell'"incontrollabile" a un Essere supremo, lo rende qualitativamente una figura mitica anche se in apparenza attuale.

Malattia e guarigione fanno pensare a una funzione medica, ma tale funzione presso i Lulua è attribuita agli indovini che, se non riescono a guarire indovinando l'agente "patogeno", attribuiscono le malattie a Nvidi Mukulu, ossia le dichiarano incurabili. Alcune malattie sono diagnosticate incurabili senza neppure richiedere il parere dell'indovino: il vaiolo, la varicella, il raffreddore. Le "manda" Nvidi Mukulu; vale a dire: ci si imbatte in esse come in elementi della crea-

zione di Nvidi Mukulu (eventi naturali). Ci si può chiedere perché proprio queste malattie e non altre. Forse perché sono epidemiche e dunque non sono imputabili a cause personali; d'altra parte, anche per noi sono incurabili (o eventualmente prevenibili mediante vaccinazione) e, almeno per le malattie esantematiche dell'infanzia, siamo abituati a considerarle in un certo senso "naturali", quasi che facciano parte dello sviluppo umano; quanto alla vaccinazione, come si sa, è soltanto un modo controllato di acquisire la malattia, quindi di subirla in ogni caso.

4. PSEUDO-CULTO

L'oggettivazione dell'Essere supremo fornita da Brelich continua così: "Spesso *anche* l'Essere supremo attivo ha un culto scarso, ma gli si rivolgono invocazioni, preghiere e imprecazioni, e può avere anche offerte primiziali e sacrifici. È importante che, malgrado la netta distinzione tipologica, nella realtà etnologica concreta l'Essere supremo attivo è *anche* creatore". Consideriamo i due "anche" che rendono l'Essere supremo attivo simile al Creatore ozioso. Esso ha culto, ma scarso, dunque è anche lui piuttosto ozioso; comunque è "creatore". Consideriamo anche la contrapposizione tra "distinzione tipologica" e "realtà etnologica". Ci chiediamo: a che serve la tipologia? Certamente non ad un orientamento ontologico; moderatamente ad un orientamento funzionale, ai fini di una impostazione problematica in cui non si chiede se un determinato essere extraumano o sovrumano concepito o comunque attestato presso un determinato popolo sia un Essere supremo attivo o un Creatore ozioso, ma si chiede perché è stato concepito, o comunque documentato in quel certo modo. E si risponde nei termini di una dialettica ai cui poli opposti possono essere messi il tipo ideale di Essere supremo attivo (immanente alla creazione e dunque non confondibile con un creatore) e il tipo ideale di Creatore ozioso. Se seguiamo l'orientamento funzionale offerto dalla tipologia di Brelich, notiamo che scarsità e mancanza di culto si equivalgono, perché significativa nel nostro caso non è la quantità bensì la qualità del culto. Prendiamo ad esempio l'imprecazione che l'etnologo è costretto a documentare insieme alla preghiera, motivo

per cui Brelich giustamente le appaia (poi, più oltre, pp. 42 sg., fa di più: pone nella categoria delle preghiere anche l'imprecazione). Ora l'imprecazione non solo equivale alla mancanza di culto (più che attestare un'ombra di culto), ma addirittura l'acquisisce alla coscienza. L'imprecazione è espressione della negazione di un culto: non solo non s'invoca colui che è inutile invocare, ma lo s'impreca come colui che è tanto assente nel tempo attuale da non poter intervenire neppure contro chi l'impreca. A p. 130 Brelich fornisce l'esempio di antenati a cui viene revocato il culto perché incapaci di agire attualmente: se sono incapaci di agire a favore di chi li invoca, sono anche incapaci di agire contro chi li impreca a parole — vengono dichiarati pubblicamente malvagi — e con fatti — il loro emblema viene gettato in un fiume. Sulla questione ci saranno utili due testimonianze non sospette: si tratta di due famosi etnologi missionari della scuola di p. Schmidt, dunque assertori del monoteismo primordiale: Martin Gusinde e W. Koppers. Entrambi hanno collaborato a un'opera curata da R. Boccassino intitolata *La preghiera*, 3 voll., Roma 1967, Gusinde con "La preghiera degli Indiani della Terra del Fuoco" e Koppers con "La preghiera dei Bhil (India Centrale)" (citeremo i due contributi col numero di pagina con cui compaiono nel vol. I).

"I Selknam si comportano con estrema riservatezza e sono così pieni di timore che evitano persino di pronunciare il nome del loro Essere supremo, ossia Temàukel" (p. 54). Osserviamo: oggettivamente non si parla di ciò di cui non si ha niente da dire; soggettivamente non si parla perché si è riservati, si ha timore, etc., (cfr. il "Non nominare il nome di Dio invano").

Sui Halakwulup (p. 55): "La divinità venerata da questi indiani è una vera e propria figura personale e attiva chiamata Xolas o Kolas". Dice "venerata" per abitudine mentale, perché subito dopo scrive: "Questi indigeni non conoscono alcun genere di preghiera o di sacrificio... In forma viva e appassionata si manifesta la fede in Dio di questi indigeni in occasione di una morte. In tal caso muovono a Xolas rimproveri gravi e irritati". Bella venerazione! Poi da altre notizie lo si direbbe un eroe culturale: "Questo dio è il fondatore delle regole

della vita sociale". Parrebbe però attivo nel presente: "Il suo castigo si esercita con l'invio di una grave malattia al colpevole che di solito porta dritto alla morte". Tuttavia, se è una malattia mortale, è "irrimediabile", vale a dire: più che di un "invio" di volta in volta, si tratta di un meccanismo stabilito al momento della creazione delle regole e del castigo. Si aggiunga che i "Halakwulup giudicano un'improvvisa malattia come un segno della loro divinità agli uomini colpiti, mandato *soltanto* perché si rendano conto della sua presenza". Dunque nemmeno per punire una eventuale trasgressione.

Si passa poi a *Watauinewa* degli Yamana, un celeberrimo Essere supremo, divenuto negli studi storico-religiosi il modello degli Esseri supremi dopo lo scadimento a eroi culturali di quelli australiani. Watauinewa non ha culto (sacrifici), ma ha parecchi nomi con cui ci si rivolge a lui per pregarlo. Il nome *Watauinewa* significa Vecchissimo (cf. *Unkulunkulu*!). La preghiera viene presentata come impetrativa. Sarebbe necessaria un'indagine sui reali contenuti e sulle circostanze di tali preghiere per rendersi conto di come esse definiscano il destinatario; altrimenti noi diamo per definito il destinatario, vuoi fenomenologicamente come Essere supremo, vuoi fideisticamente come Dio, dimenticando che esso, e non la preghiera, è l'oggetto della ricerca. Ecco alcuni esempi del modo con cui andrebbe indirizzata la ricerca.

"Dammi la giusta direzione o Vecchissimo", dice una donna sorpresa su una canoa in mare da un tempesta, e che cerca di tornare a riva (p. 58). La giusta direzione è qualcosa di statico rispetto alla tempesta che è dinamica: o è qualcosa di necessario rispetto all'accidentale (cfr. il lat. *tempestas* che vuol dire anche "accidente") o qualcosa di extra-temporale rispetto alla tempesta (*tempestas* da *tempus*). La "giusta direzione", dunque, viene richiesta all' "ozioso", "statico", inattuale Vecchissimo, in quanto fa parte anch'essa della creazione, fa parte del tempo mitico (il tempo al di fuori del tempo) quando il mondo veniva creato insieme alle sue "direzioni". Rivolgersi all' "inattuale" in tal caso ha senso soltanto come rifiuto di una attualità angosciosa, ma non significa rendere attuale *Watauinewa*.

Dopo l'inverno, ai primi segni delle primavera "ogni Yamana esterna la sua nuova gioia di vivere con l'antichissima e commossa formula: Orsù, tra poco avremo di nuovo l'estate: grazie al nostro *Watauinewa*" (p. 59). Non è che *Watauinewa* faccia venire ogni volta l'estate, rendendosi così attivo nel presente, ma la preghiera, ammesso che sia una preghiera, va letta in questo modo: Grazie al Creatore che ha fatto sì che ogni anno dopo l'inverno venga l'estate. Si ribadisce, cioè, la nozione che il ritorno dell'estate ci sarà sempre perché l'estate non è una vicenda ma è un elemento fisso della creazione. Un discorso del genere va fatto per le varie imprecazioni in occasione di un lutto, riportate a p. 59: non s'impreca *Watauinewa* perché ha fatto morire qualcuno, ma perché ha creato la morte.

Koppers ci descrive i Bhil come politeisti, "ma, soprattutto nei momenti di angustia, l'intero pantheon svanisce del tutto agli occhi dei Bhil; in tali occasioni essi si rivolgono direttamente a Bhagwan". Questo Bhagwan sarebbe il loro Essere supremo; forse il suo nome deriva da quello del dio sanscrito Bhaga, un fratello di Varuna e Mitra. Dunque "svanisce l'intero pantheon"; il pantheon rappresenta l'attualità e allora i casi sono due: o in tali circostanze si rifiuta l'attualità in favore dell'inattualità del Creatore (evasione dalla storia), o si riconosce che la colpa non è degli dèi attuali (in caso di morte) ma del Creatore (che ha creato la morte), così che la presunta "preghiera" diventa una "bestemmia" (come la chiama espressamente Koppers): "Poiché hai preso di mira la mia casa, possa scomparire la tua traccia" (p. 65). Ma la traccia del creatore è appunto la creazione; donde la frase significa: possa scomparire la creazione. Tanto succede quando l'uomo si mette in contatto con il Creatore ozioso. Come nel mito lulua, l'alternativa alla rinuncia di comunicare con lui è la distruzione della creazione; qui appunto si voleva comunicare con Bhagwan manifestando l'intenzione che la sua creazione andasse distrutta.

Per intendere correttamente ciò che la nostra cultura ci induce ad annoverare tra le preghiere (o invocazioni o imprecazioni) rivolte ad un essere mitico, e quindi ad annoverare questo tra gli esseri sovrumani ritenuti attivi nel presente, va tenuto nella debita considerazione il campo d'azione nozionale, così come ho fatto io stesso in *Il mito, il rito e la storia*, p. 27, a proposito di Nvidi Mukulu dei Lulua. Mi spiego: il Creatore può sembrare attuale soltanto perché attuale è la sua nozione. Si finisce per parlarne nelle occasioni più varie (poi l'etnologo sceglie quelle che gli sembrano più significative) solo in quanto si ha nozione di lui. Se ne parla a volte in modi che, per le nostre abitudini mentali (la nostra nozione di Dio), definiremmo "preghiere", "invocazioni" o "bestemmie". Tutto questo, salva facendo la già vista possibilità che l' "attualizzazione" dell'essere mitico in questione dipenda da una sollecitazione esterna.

Presso i Lulua chi parla ufficialmente di Nvidi Mukulu è l'indovino, quando ritiene di dovere attribuire a lui la causa di una malattia. In tal caso diremmo che la nozione di Nvidi Mukulu emerge da un processo divinatorio (ma sarebbe meglio che non emergesse: non è normale che emerga; se emerge troppo spesso, l'indovino perde il credito). Ora rileviamo che proprio il candidato indovino, al momento della sua iniziazione, invoca Nvidi Mukulu. Qui non ci sono dubbi né riserve: si tratta di un vero rito, di una vera preghiera impetrativa. Tuttavia, prima di definire tale preghiera, andrebbe definito l'indovino.

L'indovino lulua teoricamente dovrebbe possedere i due livelli di umanità lulua: il creaturale (la condizione di *ntu*) per effetto di Nvidi Mukulu; il genetico (la condizione di *lulua*) per effetto degli antenati. Invece, l'indovino si specifica in senso opposto a quello normale lulua. Il normale lulua parte dalla condizione di *ntu* e con l'iniziazione arriva alla condizione di *lulua*: l'indovino parte dalla condizione di *lulua* per diventare qualche altra cosa. *Ntu*? Se essere *ntu* dipende da Nvidi Mukuku, possiamo dire di sì, nel senso che l'indovino deve essere "creato" tale e non "generato". A questa finalità può essere intesa la preghiera che l'iniziando indovino rivolge a Nvidi Mukulu. È una preghiera impetrativa: che cosa chiede? Chiede ciò che l'etnologo che ha riferito la cosa chiama "purificazione", e che noi potremmo chiamare "rinnovamento", "rigenerazione", "ri-creazione". Donde il rovesciamento di prospettiva: il normale lulua procede dal

metastorico *ntu* alla storico "lulua", mentre l'indovino procede dallo storico "lulua" al metastorico *ntu*. Ho scritto al riguardo (p. 30): "Nel caso dell'indovino non si ha il passaggio dal tempo mitico al tempo storico, ma, richiedendo lui stesso una destorificazione per l'esercizio di una attività metastorica, si realizza quindi il passaggio dal tempo storico al tempo mitico" (= nel campo d'azione di Nvidi Mukulu). Tuttavia si è detto che l'indovino diventa tale a partire dalla condizione di "lulua": pure lui è stato "generato" (campo d'azione degli antenati), anche se con l'iniziazione sarà "ri-creato" (campo d'azione di Nvidi Mukulu). Ora appunto vediamo che nella preghiera iniziatica il candidato indovino chiede a Nvidi Mukulu la sua "ri-creazione", ma poi chiede il "potere" (*bukole*) agli antenati: l'ottiene sacrificando a loro al momento della iniziazione e mangiando con loro la vittima sacrificale (= diviene uno di loro). È come se anche lui fosse morto alla vecchia condizione (quella di un normale lulua vivo) per conseguire una condizione (o un potere, *bukole*) simile a quella degli antenati. Come mai gli antenati hanno questo *bukole*? Lo ha dato loro Nvidi Mukulu, dice un mito lulua, che fonda l'inattività di Nvidi Mukulu in favore dell'attività degli antenati (Nvidi Mukulu ha fatto la morte, che è il presupposto per diventare antenati, e poi ha reso potenti i morti-antenati). Così l'indovino per avere il *bukole* deve rivolgersi agli antenati che lo detengono attualmente e non a Nvidi Mukulu che non lo detiene più. Tuttavia chiede a Nvidi Mukulu qualche altra cosa (non di pertinenza degli antenati): l'efficacia delle "medicine" che egli prescriverà; l'"affogamento del malvagio" .

L'efficacia delle medicine vuol dire efficacia degli ingredienti "naturali", le cui qualità sono quelle che sono state date loro da Nvidi Mukulu al momento della creazione. Va inoltre notato come una medicina si componga di più ingredienti; ma non è la somma degli ingredienti, è invece una nuova "creazione", ossia producendo una medicina si entra nel campo d'azione del creatore. Comunque osserviamo: non è che ogni volta che l'indovino prescrive una medicina egli debba richiederne l'efficacia a Nvidi Mukulu, ma la richiesta viene fatta una volta per tutte al momento dell'iniziazione (come la creazione avvenuta una volta per sempre) In sostanza diremmo: il potere dell'indovino (quello che ottiene dagli antenati) è di indovinare, mentre il potere delle medicine è di porre rimedio efficace (quello che ha conferito loro Nvidi Mukulu). Con "affogamento del malvagio" probabilmente s'intende l'uso della contro-malia nei riguardi di un "indovino" che ha fatto una malia su commissione, e l'uso del rito apotropaico contro un "morto ostile" che è poi un antenato altrui. Tanto l'"indovino" aversario quanto l'"antenato" avverso hanno potere, indirettamente l'uno e direttamente l'altro da Nvidi Mukulu; dunque per vincere il loro potere e necessario che Nvidi Mukulu, il detentore originario, lo indebolisca o renda piu forte quello dell'orante. Che si parli di un "malvagio" non pone problemi: l'avversario è sempre malvagio. Pone invece problemi il termine "affogamento"; ma si tratta di problemi da risolvere con una indagine comparativa: per es. i Venda che affogano ritualmente l'immagine dell'antenato malevolo che non accoglie le loro richieste (v. sopra, p. 146).

5. EROE CULTURALE

Abbiamo visto un Creatore ozioso che però può confondersi con l'Essere supremo attivo o con l'eroe culturale; un Essere supremo attivo che però opportunamente rivisitato diventa Creatore ozioso; un eroe culturale che è stato interpretato per tanto tempo come Essere supremo. Evidentemente i criteri interpretativi non sono oggettivi (= scientifici). L'Essere supremo non è che la riproduzione del nostro concetto di Dio; chi *meglio* lo riproduce è *più* Essere supremo: questo è il criterio. Però Dio è trascendente, mentre l'Essere supremo è immanente (Brelich) e tuttavia quando è anche creatore (Brelich: nella maggioranza dei casi) acquista necessariamente una trascendenza (il creatore va distinto dalla sua creazione); d'altra parte è proprio quando è "anche" creatore che l'Essere supremo si rivela sostanzialmente inattivo, cioè Creatore ozioso. Il Creatore ozioso, poi, è tale rispetto all'eroe culturale soltanto perché tra le sue "istituzioni" figura il mondo (altro criterio interpretativo). Per contro troviamo che parti del mondo sono a volte attribuite anche all'eroe culturale, cui comunque nei termini di una oggettivazione fenomenologica non si possono negare atti di portata cosmica: "compie gli atti fondatori più importanti, compresi quelli che altrove sono di competenza del Creatore" (Brelich, p. 16). Allora si parla dell'eroe culturale come di un "trasformatore" (*transformer*, termine usato dagli etnologi americani e adottato, come si è visto, da Maconi). Però se si pensa bene anche il Dio biblico può essere considerato un *transformer*: "Dio creò il cielo e la terra". Questo atto creativo corrisponde più a una separazione

del cielo dalla terra che forse a una vera creazione (tipo *fiat lux*). Comunque "la terra era informe e vuota, e le tenebre coprivano la faccia dell'abisso, e lo spirito di Dio aleggiava sopra le acque". Tutto ciò viene poi "trasformato" da Dio nell'attuale mondo. Tanto per dire di certe definizioni che definiscono troppo o troppo poco. E veniamo all'eroe culturale propriamente detto.

Di per sé l'eroe culturale non ha mai costituito un "grande tema"; vale a dire: non ha mai dato grossi problemi. Ha semplicemente fatto parte del tema o problema del mito, nel quale contesto viene semplicemente inquadrato come "personaggio" o "protagonista". Ci sono due eccezioni: il *trickster* e il *dema*, due specializzazioni dell'eroe culturale che hanno prodotto rilevante letteratura. Altre specializzazioni, però senza problemi da produrre letteratura, sono: il primo uomo (l'Adamo della circostanza); l'antenato mitico (di un popolo, di una stirpe). Infine una eccezione o specializzazione limitata alla filologia classica: l'eroe greco; ricordiamo al riguardo un importante lavoro di A. Brelich, *Gli eroi greci: un problema storico-religioso*, Roma 1958.

Il termine "eroe culturale" traduce l'inglese *culture hero*. L'adozione del termine si perde nella notte dei tempi: voglio dire che non ha lasciato tracce, non ha posto problemi. Ecco un esempio di come se ne parlava già all'inizio del secolo: "non pochi erano i 'culture heroes' che avevano introdotto nuovi metodi di agricoltura e di pesca, ed è in questo gruppo che appaiono gli esseri straordinari. Alcuni hanno introdotto nuove cerimonie e istruito il popolo nelle danze appropriate" (A. C. Haddon, *The religion of the Straits Islanders*, "Anthropological essays presented to E. T. Tylor in honour of his 75th birthday", Oxford 1907, p. 183). I tedeschi hanno a volte accettato l'espressione inglese traducendola con *Kulturheros*; più spesso hanno usato *Heilbringer*, "salvatore". Le varianti italiane sono: eroe civilizzatore e eroe incivilitore.

La categorizzazione dell'eroe culturale è più spontanea che scientifica. Il termine eroe ci viene dai Greci che l'hanno attribuito ai protagonisti dei loro miti distinti dagli dèi. Erano sostanzialmente eroi tutti coloro che s'immaginavano vissuti al tempo del mito; per Esiodo

costituiscono una razza umana immediatamente precedente la razza attuale: la quarta razza dopo quelle d'oro, d'argento e di bronzo (l'attuale razza è di ferro). Esiodo ce la presenta come la razza (*genos*) "più giusta, più brava. La razza divina degli eroi che si dicono semidei... essi morirono in guerra..., parte davanti alle mura di Tebe... parte a Troia... Ad altri Zeus ha dato un'esistenza e una dimora lontano dagli uomini... ai confini della terra... nelle Isole dei Beati" (*Le opere e i giorni*, vv. 158 sgg.). Sempre in Grecia si ha anche l'"eroizzazione" di personaggi storici: gli *oikistai* (fondatori di città), i capi, i vincitori in guerra o negli agoni. La nostra accezione corrente di eroe è duplice: son chiamati eroi i protagonisti di un racconto, non necessariamente eroici, così come i Greci chiamavano eroi i protagonisti dei loro racconti: e, ancora come i Greci, chiamiamo eroi personaggi storici eccezionali.

L'accezione "eroe culturale" (che ha introdotto gli elementi della cultura) ci viene ugualmente dalla Grecia: nella caratterizzazione di ogni eroe compare quasi sempre una "invenzione". In epoca ellenistica fiorirono scritti di euretematologia dove venivano elencati gli inventori (*protoi euristai*) delle cose più varie. La differenza scientifica (di una scienza storico-religiosa) tra l'eroe greco e l'eroe culturale è tutta contenuta nel fatto che quest'ultimo è puramente mitico mentre l'eroe greco ha anche un culto, ossia è attivo nel presente. Differenza scientifica o divario tra astrazione tipologica e realtà storica? Che l'eroe culturale debba essere puramente mitico è appunto una astrazione tipologica che non trova riscontro nei concreti fatti etnologici. Positivamente, comunque, l'astrazione dovrebbe condurre alla convenzione: chiamiamo eroi culturali quelli che sono puramente mitici; ai fini di una classificazione come eroi culturali non basta un comportamento da eroe culturale, ma è necessaria anche la mancanza di un culto. Queste sono, però, le conseguenze della convenzione: 1) si finisce per chiamare eroi culturali soltanto quei protagonisti di miti che non si sarebbero potuti chiamare altrimenti; eroe culturale in tal caso designerebbe non tanto ciò che è, quanto ciò che non è: non è antenato non è Essere supremo, etc.; 2) si creano problemi quando ci

si imbatte in eroi culturali che non sono altro, e tuttavia non sono neppure puramente mitici. Sono problemi che restano senza soluzione o sono stati risolti con congetture d'ordine storico.

Per es.: gli eroi greci sono nati dall'incontro di due culture, quella che aveva il culto degli antenati e quella che aveva miti eroici; così gli antenati hanno acquistato un mito eroico e gli eroi hanno acquistato un culto tombale. La congettura "storica" della fusione antenato-eroe culturale risolve non un problema oggettivo, ma un problema prodotto da dati soggettivi (o ipotesi di lavoro, o supposizioni): 1) ipotesi-supposizione che l'eroe culturale sia una categoria, ovvero una realtà culturale determinabile in modo specifico (per gli antenati vedremo appresso); 2) ipotesi-supposizione che il mito sia un racconto con orizzonte rituale e il rito sia un'azione con orizzonte mitico (E. de Martino); donde il mito dovrebbe giustificare il rito e viceversa, mentre nel caso degli eroi greci troviamo una dissociazione mitico-rituale (ossia né il culto eroico è giustificato dal mito, né il mito eroico è giustificato dal culto). Ora se nella ricerca concreta — il caso degli eroi greci — le due ipotesi-supposizioni creano problemi invece di risolverne, è preferibile rinunciare ad esse invece di ricorrere ad una "congettura storica" con un brusco passaggio dalla teoria fenomenologico-classificatoria alla pratica storica che farebbe dell'eroe culturale greco un caso a parte (proprio l'eroe greco che ci ha fornito il termine e il concetto di eroe). L'alternativa sarebbe di trasformare la congettura storica in una terza ipotesi-supposizione enunciabile quasi come una legge generale: la categoria dell'eroe culturale può fondersi con quella dell'antenato; quando tale fusione avviene il mito perde l'orizzonte rituale originario e il rito perde l'orizzonte mitico originario. Ma si tratterebbe di una ipotesi-supposizione che nessuno sottoscriverebbe, se non altro perché i presupposti della eventuale fusione non potrebbero avere altro scopo che: fornire di un culto l'eroe culturale (fornirgli un orizzonte rituale!); fornire di un mito l'antenato (fornirgli un orizzonte mitico!); in altri termini: il presupposto è l'associazione e non la dissociazione.

Va ricordato che l'ipotesi di una fusione antenato-eroe è stata proposta da Brelich con estrema cautela e soltanto alla fine della sua ricerca sull'eroe greco, la quale ricerca non è stata minimamente influenzata dall'ipotesi stessa. La realtà storica rilevata da Brelich, cioè il culto tombale dell'eroe, o comunque funerario, la sua funzione cultuale completamente dissociata dalla sua funzione mitica, etc., resta non inficiata dalla dubbia congettura della fusione. Questa realtà pone un problema d'ordine storico e non fenomenologico, e non si fa storia dando uno spessore storico a realtà fenomenologico-classificatorie, come avviene quando si congettura una "cultura degli eroi" associata a una "cultura degli antenati". Come esempio d'impostazione di un problema storico (e non tipologico) circa l'eroe greco, indicherò il cap. XI di *Il mito, il rito e la storia*, intitolato "La regalità disgregata". Qui basti accennare alla possibilità che con la concezione greca dell'eroe non si è trattato di fondere due diverse concezioni preesistenti (eroe e antenato), né di fornire di culto l'uno e di mito l'altro (il che darebbe associazione e non dissociazione) ma si è trattato di "disgregare" qualcosa di già "aggregato". Donde la congettura: l'eroe greco è il prodotto di una disgregazione e non di un'aggregazione. È una congettura esattamente contraria a quella della fusione: non intendo proporla come una "verità", ma basta che sia recepita come una "possibilità"; basta cioè a invalidare la congettura della fusione, perché ogni congettura è valida soltanto finché ad essa non si può contrapporre alcun'altra congettura.

Eliminiamo, dunque, le due ipotesi-supposizioni che si sono dimostrate inutili e fuorvianti; diciamo invece: 1) l'eroe culturale non costituisce una categoria; non è una realtà culturale determinabile in modo specifico; 2) mito e rito sono interdipendenti non per un campo d'azione comune (correlazione tra reciproci "orizzonti"), lo sono invece per reciproca limitazione dei rispettivi (e distinti) campi d'azione (al minimo è operante la distinzione tra un dire e un fare: cf. *Il mito, il rito e la storia*, per es. a p. 239). Che cosa resta? Una constatazione: l'eroe culturale è un soggetto mitico (protagonista di un mito). Un problema: ricerca di una funzione mitica e di una funzione rituale

distinte e limitantisi reciprocamente. Problema che ho impostato in *Il mito, il rito e la storia*, e risolto in questi termini: il mito concerne tutto ciò che una cultura ritiene o vuole che sia immutabile; la sua funzione è dunque di definire una realtà non passibile di trasformazioni, una realtà su cui non può più intervenire nessuno, né uomini né dèi (non passibile d'intervento umano né diretto, ossia con riti autonomi, né indiretto, ossia con riti rivolti a un destinatario sovrumano); il rito invece concerne tutto ciò che una cultura ritiene o vuole che sia mutabile; la sua funzione è dunque di trasformare persone, cose, situazioni, etc., mediante un intervento diretto o indiretto (diciamo umano, anche se per lo più il rito è eseguito da uomini "speciali"). In questo quadro la definizione dell'eroe culturale limitata allo stato di "soggetto mitico", lo rende positivamente funzionale: il soggetto mitico elimina il soggetto attuale, salvaguardando così da eventuale intervento umano, diretto o indiretto, i prodotti della sua azione che, evidentemente, una cultura ritiene di dover salvaguardare.

6. IL SOGGETTO MITICO

Stabilita la funzione del soggetto mitico, ma constatato che ci sono diversi tipi di soggetti mitici (Esseri supremi-creatori, divinità, antenati, spiriti, dèmoni, etc.), si pone la questione: parlare di eroe culturale significa semplicemente dire che non si tratta di nessuno dei soggetti mitici altrimenti caratterizzati? Ma per dire "altrimenti" è necessario che anche l'eroe culturale sia in qualche modo caratterizzato, o dovremmo dire che è tale perché manca di caratterizzazione? D'altronde è impossibile caratterizzarlo distintamente sulla base dei prodotti della sua azione mitica: ognuno di questi prodotti è stato talvolta attribuito a soggetti mitici diversi dall'eroe culturale. Notiamo allora che, a differenza dell'eroe culturale, la connotazione degli altri soggetti mitici non deriva dalla loro azione mitica, ma da *altro*, questo "altro" non dipende dunque da ciò che hanno fatto nel tempo del mito ma dipende da ciò che fanno nel tempo attuale. (Ricordare il falso problema: Essere supremo attivo, cioè caratterizzato da eventuale culto, o Creatore ozioso, cioè caratterizzato dal solo mito di creazione?).

Le divinità, per es., sono tali non per la loro azione mitica ma per la loro azione attuale. Come protagonisti di miti gli dèi sono "soggetti mitici" e non dèi; è così anche se a noi questa scissione sembra inconcepibile: v. ironia e orrore degli autori cristiani quando parlano dei miti degli dèi pagani. Facciamo il caso di Hermes il cui mito, un inno omerico, troviamo esemplarmente esposto nella *Introduzione alla storia delle religioni* di Brelich, p. 209. Nel mito egli compie azioni che

non lo distinguono, per es. da un Prometeo che dio non è, anche se queste azioni sono diversamente orientate: Hermes ruba i buoi di Apollo per gli dèi, mentre Prometeo ruba il fuoco per gli uomini; l'uno e l'altro fondano il sacrificio bovino, ma Prometeo per darne la carne agli uomini, togliendola agli dèi, e Hermes invece per venerare gli dèi; Prometeo ruba il fuoco, invece Hermes lo produce. Comunque quel che è certo è che queste differenze non bastano a fare di Hermes un dio; ciò che ne faceva un dio era il culto che i Greci gli prestavano, mentre Prometeo non aveva culto. Un approfondimento al riguardo, tuttavia, non mancherebbe di trovare obiezioni. Proviamo ad approfondire.

Hermes, dicevamo, non ruba il fuoco agli dèi, ma lo produce. Se il fuoco, come risulta dal mito prometeico, è degli dèi, Hermes che lo produce è un dio; dunque è anche il mito e non solo il culto a farne un dio. Poi ruba i buoi di Apollo, ma non per mangiarli, bensì per sacrificare ai 12 dèi, tra cui i Greci annoveravano anche lui; anche questo starebbe a dimostrare che il mito fa di Hermes un dio, indipendentemente dal culto. Tuttavia c'è la possibilità di rilevare una traccia che si tratti dell'adattamento di una versione del mito di fondazione del sacrificio bovino alla nozione, non mitica ma cultuale, che Hermes è un dio. Se il sacrificio bovino deve essere fatto dagli uomini per gli dèi, come si spiega che un dio lo abbia fatto per i 12 dèi, tra cui lui stesso? Brelich dice: "il sacrificio gli serve ad assicurare il proprio rango" (di dio). Dunque, consideriamolo pure il mito di fondazione della sua divinità. Egli acquisisce il rango di divinità mediante l'istituzione del sacrificio a 11 dèi più lui stesso. Parrebbe una evidente obiezione alla nostra tesi; ma in realtà la conferma: se soltanto con l'istituzione del sacrificio Hermes diventa dio, vuol dire che prima non lo era: nel mito agisce come un soggetto mitico indifferenziato; soltanto con il rito (il sacrificio) diventa un dio (soggetto mitico differenziato). Inutile aggiungere che perché il rito sacrificale abbia efficacia ai fini di una qualificazione divina c'è bisogno degli uomini che lo eseguano e non basta la sua istituzione formale; l'esecuzione di Hermes è fittizia: serve solo da esempio di ciò che gli uo-

mini dovranno fare. Inoltre neanche gli altri 11 dèi sono veramente tali fino a che con il rito sacrificale non si stabilirà la differenza tra gli uomini che sacrificano e gli dèi destinatari del sacrificio (non sono veramente dèi né il vaccaro Apollo che litiga con Hermes, né il buon padre Zeus che ride dell'accaduto). Anche il mito di Prometeo che istituisce il sacrificio bovino fonda la separazione tra uomini e dèi. Dice Esiodo (*Theog.* 535): "si separarono (*ekrìnonto*) gli dèi e gli uomini mortali"; prima, al tempo del mito, erano soggetti mitici indifferenziati. Tanto vale rinunciare sia agli elementi mitici che fornirebbero a Hermes "divinità", sia agli elementi che renderebbero problematica questa "divinità". L'azione mitica esprime in sé e da sé, a prescindere dal soggetto (Hermes o Prometeo), tutto quello che ha la funzione di esprimere; così che il problema non concerne il carattere del soggetto mitico, ma si riduce alla ricerca della funzione mitica per la quale è necessario soltanto che il soggetto, quale che sia, abbia agito al tempo del mito. Nel nostro caso: il sacrificio bovino.

Sulla funzione del mito di fondazione del sacrificio bovino in Grecia v. il mio *Saggio sul misticismo greco*, 2ª ed., Roma 1979, paragrafo 3 del 2° cap.: "Il vegetarianesimo orfico". Il sacrificio bovino — i cui ingredienti devono essere immutabilmente il bovino e il fuoco — nasce dalla rottura di un ordine (furto di buoi, furto del fuoco) al fine di stabilire un nuovo ordine, quello attuale per cui: gli uomini mangiano la carne bovina; per mangiarla devono cuocerla e bruciare ossa e grasso; gli dèi, che non mangiano la carne ma si nutrono del fumo di quella cottura, sono immortali; in tal modo di può stabilire un rapporto cultuale di commensalità tra gli uomini mortali e gli dèi immortali. Questa "teoria del sacrificio" i Greci la *raccontavano*, la esprimevano a mezzo di miti, scegliendo occasionalmente, anche se non casualmente, i protagonisti (ora Hermes, ora Prometeo, ora altri), il tipo di rottura (furto di buoi, furto del fuoco), e via dicendo.

Resta dunque vero che la connotazione dei "soggetti mitici" diversi dell'eroe culturale non dipende dalla loro azione mitica ma dipende dalla loro azione attuale. Però la fenomenologia classificatoria opporrebbe due eccezioni: il *trickster* e il *dema*, quali soggetti mitici caratterizzati dal mito e non dal culto, e caratterizzati in modo tale da distinguersi dall'eroe culturale.

Sul *trickster* vedi Brelich, *Introduzione...* p. 14. Vi si dice che è un tipo di figura frequente in varie mitologie; questi sono i suoi tratti essenziali: è astuto e stupido, ingannatore e ingannato, protagonista di avventure comiche, oscene, crudeli, sciocche; a volte crea, inventa o fonda cose, ma per lo più casualmente, senza intenzione; è inseparabile dalle condizioni caotiche di "molto tempo fa", virtualmente sempre presenti, da cui sorgerà (e cui si contrappone) il mondo ordinato. I miti suoi suscitano ilarità: "questa reazione", dice Brelich, "prevista dagli ascoltatori rivela la funzione di quei miti: quella di alimentare la coscienza della superiorità di un'esistenza ordinata e retta da norme precise, rispetto alle condizioni assurde illustrate dai racconti". In diverse mitologie è l'antagonista del creatore, donde la creazione è il risultato dell'azione positiva del creatore e negativa del *trickster*. Ora, però, notiamo che nessuna figura di *trickster* possiede tutte le caratteristiche enunciate sopra, e notiamo anche che tutte, anche se certamente non tutte insieme, possono essere rinvenute negli eroi culturali che, del resto, come il *trickster* hanno i caratteri di un essere mitico, ossia di un essere rispondente alle condizioni caotiche anteriori all'ordine attuale (li hanno anche un "dio" come Hermes e un "eroe culturale" come Prometeo). Donde le congetture che cercano di risolvere sul piano della storia problemi di ordine tipologico: gli eroi culturali o dèi o altri che abbiano accentuati caratteri di *trickster* derivano da antichi *tricksters*. In realtà, per poter rappresentare le condizioni caotiche del mito, i soggetti mitici sono tutti potenziali *tricksters*. La realizzazione di questa potenzialità dipende dai diversi contesti culturali. Anche come antagonista del creatore, cioè in un ruolo che la tipologia attribuisce specificamente al *trickster*, può figurare l'eroe culturale; dice al riguardo Brelich (p. 16): "quando in una mitologia figura già un creatore, l'eroe culturale assume spesso la parte dell'antagonista". Osserviamo che Brelich dedica al *trickster* 31 righe, contro le 12 dedicate all'eroe culturale, di cui soltanto 3 o 4 sono dedicate a una definizione specifica dell'eroe culturale "quale

introduttore delle forme di vita umane", dopo di che si rileva che esso "facilmente si confonde con quelli precedentemente menzionati", cioè il creatore, il *trickster*, il primo uomo.

Nel cap. XII di *Sui protagonisti di miti* ho trattato del *trickster*. Ho citato Mac Linscott Ricketts, dove dice: "Uno dei più imbarazzanti problemi che si trova ad affrontare chi si accinge all'interpretazione dei miti e dei racconti popolari degli Indiani nord-americani, è la figura del *trickster*". Ora, se è un problema, perché dovrebbe essere proficuo utilizzarlo al modo di una categoria? Questo è comunque il problema di Ricketts: "quale tipo di logica coordina tutti questi disparati elementi in un'unica personalità mitica?" Il nostro problema è invece: perché dalla mitologia o dalle mitologie degli Indiani nord-americani si è astratta la figura del *trickster* come qualcosa di irriducibile alle figure mitiche già astratte da tutte le altre mitologie (gli eroi culturali)? perché poi si è dato il via a un'orgia di identificazioni mediante le quali si sono ridotte al *trickster* americano figure mitiche o divine di ogni genere e provenienza? (Per lo stesso Ricketts Prometeo è il protagonista del "più antico e caratteristico mito di *trickster*").

L'orgia di identificazioni ha lo stesso vizio d'origine della impostazione problematica di un Ricketts, cioè la seguente prospettiva: esiste un mito il cui protagonista è "colui che crea la terra e/o cambia il mondo caotico del mito nella attuale ordinata creazione; è il distruttore di mostri, il ladro della luce solare, del fuoco, dell'acqua e simili, a beneficio dell'uomo; è colui che insegna usi e costumi, ma è anche uno stravagante pesantemente erotico, insaziabilmente affamato, eccessivamente sciocco, falso e ingannatore, tanto dei nemici quanto degli amici; un vagabondo senza requie sulla faccia della terra; e uno stupidone che spesso rimane vittima dei suoi imbrogli e delle sue follie". Donde il problema di Ricketts: come si spiega tanta varietà di caratteri? Quanto a noi, attribuiremmo la varietà ad uno sbaglio di prospettiva. Il mito "unico" risulta dalla unione di più miti che hanno uno stesso protagonista; se si trascura come insussistente (o inessenziale al mito) la "realtà" del protagonista, i miti diversi e contrastanti non potrebbero più presentarcisi come un unico mito, e tale da porre problemi a un Ricketts. Quale sarebbe poi l'eventuale "realtà" del protagonista? Quella che gli attribuisce la cultura produttrice del mito o quella che gli attribuisce l'etnologo condizionato dalla cultura europea?

Prendiamo un tipico *trickster*: Coyote. Scegliamo Coyote perché esso è stato il protagonista dei miti raccolti da P. Radin in *The trikster. A study in american indian mythology*, Londra 1960, il libro che ha dato il via all'orgia di identificazioni di cui si è detto prima. Noi siamo costretti ad interpretare all'europea il materiale indigeno sin dal momento in cui dobbiamo scegliere se chiamare "Coyote" o "il Coyote" il protagonista del mito. Sembra una differenza da niente, ma non è così. Se diciamo "Coyote" pensiamo ad un essere mitico che porta il nome di un animale senza essere necessariamente un animale; siamo cioè indotti a trascurare l'animale coyote per il personaggio Coyote. Se diciamo "il Coyote", lo facciamo perché condizionati, consapevolmente o no, dalla favolistica animalesca, da Esopo a Trilussa, in cui certe specie animali incarnano vizi e virtù umane; ma di una umanità attuale, per cui con la mediazione della nostra favolistica non riusciremmo a comprendere appieno come una determinata specie animale possa incarnare "vizi e virtù" del *trickster* che, per definizione ("inseparabile dalle condizioni caotiche del tempo del mito"), è inattuale. Si aggiunga che poi, per trovare l'"inattualità" nella attuale umanità, la si rinviene nell'inconscio (spiegazione psicologica junghiana del *trickster*).

Comunque, questi condizionamenti relativi dipendono da un condizionamento assoluto: la nostra cultura ("personificante", come si è detto) ci fa chiedere "chi sia" un determinato soggetto mitico, mentre il mito ci dice semplicemente "che cosa ha fatto". Se ci si libera da tale condizionamento, diventa irrilevante distinguere un particolare soggetto mitico dal generico "eroe culturale"; o una eventuale distinzione non dovrebbe fermarsi a livello del *trickster* (ossia al riconoscimento di azioni da *trickster*) ma dovrebbe proseguire fino alla specificazione del singolo Coyote o Prometeo o Hermes, etc. Se ci si

ferma a livello del *trickster*, si è portati a considerare questo livello (che dovrebbe essere soltanto un momento della ricerca o della specificazione) come una fase evolutiva; come se nella storia dell'umanità si fosse prodotto il "mito del *trickster*" (naturalmente in uno stadio primitivo dell'evoluzione religiosa, comunque predeistico) e poi il suo protagonista, il *trickster*, è diventato, per es. in Grecia, il dio Hermes o il titano Prometeo (scisso in seguito in due figure, Prometeo e Epitemeo, perché la figura comica del balordo non sia addiceva più a Prometeo divenuto eroe tragico). Altrove l'antico *trickster* sarebbe divenuto qualche altro, ma soltanto tra i primitivi sarebbe rimasto un puro *trickster*, cioè soltanto tra quei primitivi che appunto documenterebbero le condizioni "primitive" dell'umanità; anzi, finisce che il *trickster* nella sua forma più perfetta sarebbe quello conservatoci dagli indiani nord-americani (magari proprio Coyote). Noi invece diciamo: non è vero che il *trickster* sia diventato Hermes o Prometeo; ma è vero che Hermes e Prometeo sono diventati *tricksters*; non è vero che Coyote sia il *trickster* dei Californiani; ma è vero che il coyote (l'animale) è diventato *trickster* presso i Californiani. A partire da questa prospettiva, possiamo o dobbiamo chiederci: perché lo sono diventati? È una domanda che va posta per ogni soggetto mitico che si comporti da *trickster*; qui daremo una risposta sommaria, tanto per indicare un modo corretto di far ricerca, per quel che riguarda il dio Hermes, il titano Prometeo e l'animale coyote.

Hermes è il dio dell' "esterno", tanto in senso spaziale (ciò che è fuori della *polis*, fuori dell'abitato) quanto in senso temporale (ciò che è fuori del tempo attuale, ad es. il tempo mitico); ora questa sua "esteriorità temporale" lo caratterizza più marcatamente di ogni altro soggetto mitico, dato che lui non si limita ad agire nel mito ma in un certo senso è il mito; a lui calza perfettamente la definizione di "inseparabile dalle condizioni caotiche del tempo del mito", cioè la definizione del *trickster*. Dunque Hermes lo è diventato quale "dio dell'esterno". Prometeo lo è diventato quale oppositore di Zeus (cf. il *trickster* in funzione di oppositore del Creatore o dell'Essere supremo): se Zeus è il garante dell'ordine, agire contro Zeus diventa un agire da *trickster*. Per il coyote ci serviremo di una sua definizione

non "naturalistica" ma "culturalistica" proposta da Lévi-Strauss in *Antropologia strutturale* (trad. it., 3ª ed., Milano 1968, pp. 51 sg): il coyote è inteso dalle culture indigene come un animale "caotico" in quanto è carnivoro ma non uccide come fanno i carnivori per procurarsi il cibo (si nutre di carogne); mangia ciò che trova, come fanno gli erbivori, ma non si nutre di vegetali. Sullo sviluppo di questa nozione indigena a proposito della concezione di Coyote come *trickster* v. *Sui protagonisti di miti*, pp. 172 sgg.; qui basti aver rilevato la capacità del coyote ad assumere le funzioni di un mitico *trickster*.

Anche per il *dema* si potrebbe fare lo stesso discorso. Ad es.: non è vero che il *dema*, concepito da una cultura primitiva (e rinvenuto tra gli attuali "primitivi") sia divenuto Osiride in Egitto o qualche altro dio in altre culture "superiori"; ma è vero che Osiride e simili siano diventati *dema*. Sennonché il *dema* non ha neppure quel poco di realtà che possiamo riconoscere al *trickster*, quale soggetto mitico differenziato per una (più) accentuata "marioleria". Il dema così come lo troviamo oggettivato da Brelich (*Introduzione*, p. 17: un soggetto mitico che "viene ucciso, spesso anche fatto a pezzi, e dal suo corpo, o dai singoli pezzi del suo corpo spuntano per la prima volta i vegetali alimentari") non esiste proprio. Tutta la sua realtà è contenuta in un costrutto dell'etnologo A. E. Jensen che, ad una analisi approfondita, risulta completamente infondato. V. al riguardo il mio *Mistica agraria e demistificazione*, Roma 1986. C'è da chiedersi perché, nonostante l'infondatezza, abbia riscosso credito negli studi storico-religiosi. In parte per il prestigio della scuola di Francoforte di L. Frobenius, il cui successore nella direzione fu appunto Jensen. In parte, anche maggiore, per un riscontro nelle prospettive di un grosso settore di studi indirizzato dalla relazione morte-fecondità imposta dal *dying-god* frazeriano: con il *dema*, in quanto concezione dei popoli primitivi, si sperava di spiegare l'origine degli "dèi morituri" delle antiche civiltà mediterranee e vicino-orientali come se non fossero "spiegabili" nei rispettivi contesti culturali. Circa l'inutilità del *dema* come ipotesi di lavoro ai fini di una ricerca sui *dying-gods*, v. il mio *Da Osiride a Quirino*, Roma 1984.

7. MORTI E ANTENATI

Il trattamento dei morti, il culto dei morti: un grande tema della storia delle religioni. Con il "manismo" (dai *manes* degli antichi Romani) di H. Spencer (1820-1903), si avanzò la tesi che la prima forma di religione sia stato proprio il culto dei morti. Su questa linea interpretativa dei fatti religiosi A. Loisy in una celebre monografia sul sacrificio (*Essai historique sur le sacrifice*, Parigi 1920) ha creduto di poter indicare le origini dei riti sacrificali nelle offerte tombali. Si tratta di interpretazioni "ragionevoli", "sensate", e tuttavia prive di oggettività scientifica. Si fondano su dati o presupposti d'ordine psicologico: la paura della morte che diventa paura dei morti e induce alla produzione di riti apotropaici, diretti cioè a tener lontani i morti, o di riti propiziatori, diretti a placarli, a renderli benevoli da potenzialmente malevoli; a ciò si aggiunge anche l'amore verso i congiunti che, dopo la loro morte, induce a venerare la loro tomba. Nell'un caso e nell'altro il morto viene concepito come una entità potenziata: da temere per il suo potere sovrumano, ma anche eventualmente da utilizzare a vantaggio dei viventi, ragionevolmente almeno a vantaggio di coloro cui il morto era legato da vincoli affettivi e di sangue; donde deriverebbe il culto degli antenati. Quanto a noi, per indicare una linea interpretativa che non abbia bisogno di dati psicologici, ma proceda rigorosamente dai dati storici, muoveremo proprio da quel dato storico che è il culto degli antenati.

Possiamo trovare o congetturare uno o più contesti che potrebbero aver dato origine a ciò che genericamente chiamiamo "culto degli

antenati" includendo in esso ogni "culto dei morti". Ma la questione è: si tratta di un contesto semplicemente incline a produrre il culto degli antenati o si tratta di un contesto necessario perché sia prodotto il culto stesso? Si tratta di un contesto in cui il culto degli antenati appare "credibile" oppure di un contesto in cui appare "necessario"? Per esempio, quando congetturiamo un contesto che si fonda sulla "paura dei morti", per arrivare alla nozione di "paura dei morti altrui ma non dei propri", e di qui al culto degli antenati come istituto culturale inteso a volgere i poteri del morto a vantaggio dei suoi parenti vivi, ci troviamo di fronte a un costrutto in cui il culto degli antenati appare come uno sbocco "credibile" ma non "necessario", in quanto il costrutto stesso è un insieme di cause non necessarie, anche se sensate. È in sostanza un costrutto inutile alla ricerca storiografica, oltre che per la mancanza di necessità: perché prevede una evoluzione in tempi lunghissimi che sfuggono all'analisi storica; per via della genericità dei termini "paura", "potere", "vantaggio", "parenti". Di quale paura si tratta, un sentimento naturale o un valore culturale (una cultura insegna a *dover* avere paura dei morti, indipendentemente dai sentimenti del singolo soggetto)? Che tipo di potere viene attribuito ai morti? Come si inserisce questo potere nel sistema di valori che caratterizza una determinata cultura? Altrettanto dicasi del vantaggio che si dovrebbe trarre dal culto degli antenati: va specificato in un dato contesto culturale. Ma è infine la parentela oggettivata in sistemi diversi da cultura a cultura, ciò che costituisce il nodo principale di ogni ricerca sul culto degli antenati, in quanto culto di parenti a parenti.

Per superare la diversità dei sistemi storici di parentela, assumiamo come momento originario una "struttura elementare della parentela" indicata da Lévi-Strauss: padre-madre-zio materno. Occorre verificare su di essa la credibilità di un processo simile a quello delineato sopra come esempio. Con la verifica nascono le prime difficoltà: si presta un culto agli antenati del padre o a quelli dello zio materno? Se soltanto agli uni o agli altri, perché questa scelta, dal momento che si tratterebbe di acquisire a proprio vantaggio il maggior numero di

morti possibile? Conviene, tutto sommato, rinunciare alla verifica di un contesto congetturabile ma non necessario, per restare a quanto procede necessariamente dalla "struttura elementare di parentela" che abbiamo assunto come riferimento logico. Né a questo livello parleremo di "culto" degli antenati; useremo invece il termine "ricognizione" (eventualmente ritualizzata) degli antenati. "Ricognizione degli antenati" è una espressione neutra, ossia tale da non implicare lo specifico religioso che acriticamente finiamo per attribuire al termine "culto". E inoltre offre una nuova prospettiva alla ricerca: arrivare ai "parenti morti" (gli antenati) partendo dalla ricognizione (e non dal culto!) dei "parenti vivi".

Stando alla struttura elementare "padre-madre-zio materno", ci chiediamo: a che serve la ricognizione dello zio materno? In un sistema exogamico serve a ricordare il gruppo con cui si è collegati mediante il matrimonio: lo zio materno rappresenta il gruppo che ha dato la sposa, il padre il gruppo che l'ha ricevuta, mentre la donna stessa è soltanto l'oggetto e non il soggetto del patto matrimoniale. La medesima funzione va attribuita alla cosiddetta matrilinearità, ovvero la derivazione per linea materna del nome di gruppo. Diciamo "matrilinearità" perché fissiamo l'attenzione sulla "madre" invece che sullo "zio materno"; se teniamo presente che la madre, quale oggetto e non soggetto del patto matrimoniale, non rappresenta niente altro che se stessa, mentre a rappresentare il gruppo di provenienza è chiamato un suo fratello, dobbiamo riconoscere che sarebbe più corretto dire discendenza "avunculare" anziché matrilinea, per indicare il fatto che un individuo viene ascritto al gruppo che ha fornito la sposa al proprio padre. Sembra, ma non è questione da poco: la sopravvalutazione della matrilinearità (cioè della donna) ha prodotto una enorme massa di letteratura, tanto suggestiva quanto vana. Possiamo risalire al secolo scorso quando J. J. Bachofen pubblicò il suo celebre libro intitolato al "diritto materno" (*Das Mutterrecht*), come "ricerca sulla ginecocrazia del mondo antico per il suo aspetto religioso e giuridico" (1861). Dopo di che il "governo delle donne" (ginecocrazia o matriarcato) divenne, ed è ancora, un grosso tema

degli studi antropologici e storico-religiosi. Al matriarcato si aggiunse il concetto di fertilità-fecondità agraria con cui si giustificava a livello simbolico la supremazia della donna in società arcaiche o primitive; tra i più noti costrutti così indirizzati ricorderò quello di Jensen che immaginò una cultura originaria degli agricoltori fondata sulla relazione donna-luna-morte-fecondità. In storia delle religioni si venne costruendo, con l'aiuto della filologia classica, una specie di "essere supremo" femminile, la Grande Madre che nelle società "matriarcali" sarebbe dovuto essere il corrispettivo del Dio Padre delle società "patriarcali". Per quel che ci riguarda, una volta eliminate le suggestioni "ginecocratiche", dato che la "ginecocrazia" la troviamo soltanto nei miti, ci accorgiamo che la matrilinearità è semplicemente assenza di patrilinearità e non indizio di matriarcato.

Si è *naturalmente* figli della propria madre e quindi la prima identificazione *culturale* di un individuo è quella che gli deriva dal gruppo cui la madre appartiene. Il riconoscimento della paternità è già un fatto culturale; non dipende dall'accoppiamento ma dipende dal matrimonio (la qualità di padre viene conferita dall'essere marito della madre); noto è in etnologia il disconoscimento della paternità naturale (= il disconoscimento del coito come causa del concepimento), cui fanno riscontro i numerosi riti di affermazione di una paternità culturale (dai riti di presentazione del neonato a istituti complessi e singolari come la caccia alle teste presso i Marind-anim della Nuova Guinea e altrove). Quanto all'assenza di patrilinearità, che dà l'impressione della matrilinearità, essa non dipende da un arresto di sviluppo (in senso evoluzionista), bensì da una mancanza di necessità, sia per la definizione sociale di un soggetto, sia per la definizione del rapporto tra i due gruppi legati dal patto matrimoniale. Il soggetto viene denominato dal gruppo materno, il che comporta una definizione né migliore né peggiore di quella che gli attribuirebbe la denominazione dal gruppo paterno. Quanto poi al rapporto instaurato tra due gruppi mediante il patto matrimoniale, la patrilinearità oltre che non necessaria potrebbe essere anche dannosa: il soggetto nato presso il gruppo paterno, se acquisisse la denominazione da questo

gruppo, romperebbe nella sua persona la relazione con il gruppo materno; invece acquistando la denominazione dal gruppo materno, la rinsalda. Qui, però, si pone la questione del luogo in cui la coppia va a vivere: nel villaggio del marito (virilocalità o patrilocalità) oppure in quello della moglie (matrilocalità). La patrilocalità associata alla matrilinearità parrebbe la formula ottimale elementare, ma è chiaramente una formula teorica; in pratica troviamo sistemazioni diverse (anche matrilinearità associata a matrilocalità) che vanno studiate caso per caso. La questione non concerne i modi, bensì gli scopi: si tende a un fine associativo tra gruppi diversi o a un fine che diremmo dissociativo per contrapposizione concettuale? Farò un esempio: i Wemale dell'isola di Ceram a cui Jensen (*Die drei Ströme*, Lipsia 1948, p. 20) attribuisce matrilocalità (il marito va a vivere nel villaggio della moglie) e matrilinearità (i figli appartengono al clan, o *nuru* materno). Si direbbe una rottura di rapporti con il *nuru* paterno, e dunque un matrimonio che non associa, ma poi veniamo a sapere (p. 59) che soltanto se moglie e marito sono dello stesso villaggio il matrimonio avviene tra appartenenti a due diversi *nuru*, mentre se sono di villaggi diversi, l'uomo sceglie una donna del suo stesso *nuru*; inoltre, almeno un figlio viene attribuito al *nuru* paterno. Dunque la funzione associativa del matrimonio è salva: o si associano due villaggi o si associano due *nuru*, e comunque l'associazione è ribadita dall'obbligo di trasferire al *nuru* paterno almeno un figlio. Ora, però, osserviamo che se è salva la funzione associativa del matrimonio wemale, ciò che non si salva sono i concetti operativi di "matrilinearità" ed "exogamia": il figlio rinviato al *nuru* paterno presuppone "patrilinearità"; l'"endogamia" prende il posto della "exogamia" quando si sposano membri di due villaggi diversi. Matrilinearità ed exogamia vengono vanificate nel loro aspetto di norme giuridiche, di modalità; non viene invece vanificata la loro funzione che può essere assunta anche dalle modalità opposte (patrilinearità e endogamia), il che sta a dimostrare come non siano realmente opposte, ma la loro contrapposizione concettuale sia tutta nostra, di noi, cioè, che abbiamo coniato i termini in questione.

In questo contesto in cui tutto concorre ad associare due gruppi (clan o villaggio non fa differenza), la ricognizione degli antenati non è affatto necessaria, ma, sempre tra i Wemale, troviamo un altro contesto, quello dell'esercizio del potere: il potere è esercitato dai *kapitan* (funzionari pubblici, capi-villaggio, capi-clan; il nome deriva dal portoghese); la carica di *kapitan* si trasmette di padre in figlio, secondo Jensen per impedire che la carica passi ad un clan straniero (pp. 74. sg.). In realtà basterebbe che la carica si trasmettesse da zio a nipote per impedire che passasse a un clan straniero; e invece proprio quando un padre la trasmette a suo figlio la carica passa a un clan straniero, in quanto il figlio appartiene al clan materno e non a quello del padre. Dunque l'acquisizione di un sistema patrilineare di successione — senza porre in questione se si tratti di derivazione europea o di un prodotto culturale indigeno — non è un espediente per risolvere il problema costituito dal rischio di privare d'autorità il proprio clan a vantaggio di un clan straniero, ma è proprio tale sistema a generare il problema. La situazione di partenza (quella senza problemi) è la seguente: i figli appartengono al clan materno (funzione associativa del matrimonio). Poi sopravviene un fatto nuovo: l'istituzione di cariche ereditarie (di padre in figlio); donde il problema: come mantenere la carica nell'ambito di un clan? Queste sono le possibili soluzioni (dissociative, rispetto all'istituto matrimoniale): l'erede è tolto al clan materno e guadagnato al clan paterno mediante l'introduzione della patrilinearità (che dunque rompe il patto matrimoniale); istituzione del matrimonio endogamico per il detentore della carica ereditaria (se l'exogamia associa l'endogamia dovrebbe dissociare: sempre restando alla teoria). La soluzione "dissociativa" comporta il ripudio del sistema parentelare fondato sul rapporto (matrimoniale) dei clan. Ma il ripudio concerne soltanto il capo ereditario che viene messo così in condizione di operare ad un livello diverso (superiore) da quello regolato dalla organizzazione clanica e pertanto non potrà più essere definito (denominato) dal clan. Al posto del clan per la definizione del capo sopravviene il lignaggio (o dinastia), una associazione parentale sui generis, composta da tutti

i predecessori del capo (gli antenati) più lui stesso; lui è l'unico vivente di questa associazione parentale, il che gli permette appunto di agire da capo. La costituzione di questa associazione parentale sui generis che chiamiamo lignaggio (e chiameremmo dinastia quando si tratta del lignaggio di un re) rende necessaria la ricognizione degli antenati (le modalità rituali della ricognizione costituiscono il "culto degli antenati"). Questo è il contesto che cercavamo: un contesto in cui il culto degli antenati fosse necessario e non semplicemente opinabile.

Abbiamo proposto un utile cambiamento di prospettive, per il quale l'ovvio cessa di essere ovvio e diventa oggetto di ricerca storica. Per esemplificare l'utilità di questo cambiamento prospettico, leggeremo alcuni passi di Franz Boas, *Kwuakliutl culture as reflected in mythology*, New York 1935. Presso i Kwakiutl vige l'exogamia: "i matrimoni formali sono sempre tra membri di differenti tribù o *numaym* (p. 66; il *numaym* è una specie di clan). C'è anche la matrilinearità? Non c'è per i capi: "i capi dei *numaym* discendono per linea paterna" (p. 42). E per la gente comune? La risposta la dovremmo desumere dal seguente passo: "Contro le scarse testimonianze di una successione patrilineare, il passaggio di privilegi — come *house carvings*, maschere, cerimonie e nomi — dal suocero al genero è un tema costantementente ricorrente dei racconti. Presumo che la ragione di ciò sia nel fatto che la successione patrilineare è considerata come *ovvia* mentre il trasferimento dal suocero, che è di un altro *numaym*, deve essere messo in rilievo" (p. 44). Ovvia la successione patrilineare? Non diremmo, se solo per i capi di osserva la patrilinearità. Il presupposto ovvio è semmai proprio la matrilinearità, per la quale il suocero può avere un genero del proprio *numaym*, ma sicuramente non il figlio. Saggiamo il nostro cambiamento prospettico anche su due osservazioni che Brelich fa a proposito del culto degli antenati (*Introduzione*, p. 24). "Là dove esiste l'istituzione di un capo o re di posizione preminente, può accadere che gli antenati del capo abbiano un culto pubblico, cioè di tutta la comunità". Evidentemente vi è presupposta la sequenza: prima c'è il culto degli antenati, poi si ha il

particolare culto degli antenati del capo, che è lui stesso un uomo particolare; invece noi diciamo: prima c'è il culto degli antenati del capo ereditario, poi eventualmente c'è una generalizzazione prodotta dall'imitazione del culto degli antenati del capo. La seconda osservazione riguarda la differenziazione tra un soggetto mitico concepito in forma di antenato e il vero e proprio antenato: "L'antenato si distingue... dall'antenato mitico", la cui concezione non deriva dal culto degli antenati ma dalla formulazione di un mito di fondazione, cioè "dall'aver fondato il gruppo umano che da lui discende". Ma potrebbe trattarsi del trasferimento ad un intero gruppo (generalizzazione) dell'antenato del capo. Naturalmente si tratta di una generalizzazione possibile ma non necessaria. Per es. dice Boas (*op. cit.*, p. 43) "I membri del *numaym*, eccettuata la famiglia del capo, non sono necessariamente concepiti come discendenti dell'antenato" (mitico il fondatore del *numaym*).

Abbiamo fatto ricorso al concetto di generalizzazione; la potremmo intendere come passaggio dal "necessario" al "contingente". Ora ridurre alla ragione storica il "necessario", può farsi prescindendo dalla specificità dei fatti documentati; per il "contingente" invece bisogna considerare caso per caso; al massimo si può astrarre dai singoli casi una tendenza alla generalizzazione come imitazione di un modello culturale comunque acquisito o recepito. La generalizzazione può essere vista anche come una usurpazione di prerogative altrui: v., al riguardo, l'usurpazione del modello regale in *Il mito, il rito e la storia*, pp. 353 sgg., dove si tratta della usurpazione della ereditarietà delle cariche e dell'escatologia regale nell'Antico Egitto; il termine "usurpazione" è stato usato dall'egittologo H. Frankfort a proposito della "osirizzazione" dei morti (la loro assimilazione a Osiride in una esistenza oltretombale) istituita originariamente per i faraoni e divenuta poi una pratica comune. Si può in effetti parlare di generalizzazione anche per quel che riguarda l'escatologia, in quanto elemento necessario al culto degli antenati e dunque specificamente prodotto in funzione del culto stesso (e non in risposta alla domanda: che succede dopo la morte?). Proviamo a ridurre il concetto di so-

pravvivenza alla concezione del lignaggio: perché il lignaggio formato di tanti morti e di un solo vivente possa riprodurre la solidarietà che caratterizza i membri di un clan (da un altro punto di vista: porta alla costituzione di un clan), è necessario che il vivente istituisca un rapporto solidale con i propri morti (culto degli antenati) e che quei morti non scompaiano dalla realtà attuale ma "sopravvivano" alla morte temporale (escatologia).

La generalizzazione può essere vista come un passaggio dal "funzionale" all'"ideologico", ma attenzione: il "funzionale" non è meno "ideologico" dell'"ideologico", né l'"ideologico" è meno "funzionale" del "funzionale". Il processo generalizzante, per cui ciò che è stato funzionalmente istituito per un uomo particolare finisce per investire un settore umano sempre più vasto (teoricamente tutta l'umanità), implica la perdita della funzione originaria; resta la forma o l'"idea" originaria, così che siamo indotti a considerare come puramente "ideologico" il costrutto privato della funzione. Ma questo avviene finché si resta orientati dall' "originario" e ogni ricerca diventa ricerca dell'originario; però l'analisi orientata dall'originario deve essere soltanto un momento della ricerca storica, la quale deve volgersi infine all'attualità documentaria, dove è rinvenibile la funzione attuale della vecchia "idea". La contrapposizione tra "ideologico" e "funzionale" è tutta nostra, è un nostro strumento dialettico che tuttavia ha dato corpo a due indirizzi di studi polarizzati, nella ricerca dell'originario, su un solo termine della dialettica: sull'indirizzo "funzionalista" v. sopra, p. 108 sgg.; l'indirizzo "ideologico" emerge in vari modi e in varia misura in autori di diverse scuole; ricorderò qui, a titolo di esempio, l'etnologo tedesco E. Hahn (1856-1928) implicato in una spiegazione economica del "matriarcato" come forma culturale di una società di coltivatori (la relazione donna-fertilità agraria che, come si è detto, ha costituito un grande tema storico-religioso), egli ne ha dato appunto una motivazione "ideologica": l'idea del "coito" con la terra (zappare e arare la terra-donna, come unirsi sessualmente ad essa; la terra-donna riceve il seme e partorisce la pianta). Ma è il caso di saggiare l'ideologico-funzionale con l'istituto

regale.

Potremmo definire in questi termini la funzione dell'istituto regale: conferimento ad un uomo, al re, della facoltà di agire a livello cosmologico come un soggetto mitico. E questo comporta ideologicamente l'avvento della storia: documentazione dell'azione regale in sostituzione della "documentazione" mitica del cosmo; in connessione, comporta l'ideologia della "generazione regale" (lignaggio come clan ideale, culto degli antenati come ideale rapporto con i membri del proprio lignaggio, discendenza patrilinea come ideale distacco da ogni parentela mondana, escatologia come ideale superamento della morte storica). Il processo di generalizzazione potremmo configurarcelo "ideologicamente" come una usurpazione degli attributi regali: una moltiplicazione di "re" fino alla concezione del "popolo sovrano" o al "cittadino provvisto di diritti regali". La funzione? Certamente non può più essere quella monarchica (di un solo uomo al potere), data la moltiplicazione dei "re". Diremmo che l'usurpazione della regalità va vista in funzione del costituirsi di una personalità giuridica grazie alla quale ognuno sia "padrone di sé" (*compos sui*). Oppure potremmo configurarcelo come acquisizione di una coscienza storica "demitizzante", data dalla possibilità di sostituire ogni soggetto mitico con un soggetto storico. Sul processo demitizzante v. il mio *Lo stato come conquista culturale*, 2ª ed., Roma 1984: vi si tratta di fatti romani; per la Grecia ricorderemo quanto detto a proposito dell'eroe culturale: eroi mitici storificati con l'attribuzione di un culto funerario (come se si trattasse di uomini veramente vissuti) e personaggi storici eroizzati (provvisti di un "mito" eroico). La funzione? L'acquisizione di una coscienza storica non è né ideologia né astratta teoria, ma è esattamente una funzione della nostra cultura occidentale, sia globalmente intesa, sia in considerazione delle sue molteplici realizzazioni storico-pratiche (per es., questo nostro fare storia delle religioni invece che religione). L'ideologia della "generazione regale" (patrilinearità, ricognizione e culto degli antenati, escatologia) risulta variamente implicata nel processo di acquisizione della "padronanza di sé" e della "coscienza storica"; dunque varie sono le funzioni

della sua "usurpazione"; basterà qui rilevarne due: 1) colui che sarà "padrone di sé" si configura intanto come "padrone" di un proprio territorio: la casa, il campo; il titolo di proprietà gli deriva dalla successione patrilinea, dalla costituzione di un lignaggio, etc.; 2) l'escatologia garantisce la "coscienza storica" dai rischi di un disorientamento dopo la cessazione dell'orientamento mitico: come se, invece di essere orientati dal "prima" si fosse orientati dal "dopo" (dall'*éschaton* invece che dall'*archê*). E lo specifico religioso dell'escatologia? La domanda richiede un discorso a parte.

8. ESCATOLOGIA E SOTERIOLOGIA

L'escatologia è qualcosa che, per il suo specifico religioso (parliamo della nostra religione), risulta irriducibile a teorie o dottrine dell'oltretomba; essa è, così come l'intendiamo noi (la nostra religione), una teoria o dottrina salvifica. C'è differenza con l'escatologia necessaria al culto degli antenati: questa escatologia non pretende di salvare gli antenati, ma ha il solo scopo di renderli capaci di salvare i viventi, mentre lo scopo della nostra escatologia è proprio quello di salvare i morti. Salvare i viventi, salvare i morti: si tratta di due diverse salvezze, una relativa (ai rischi mondani), l'altra assoluta (la salvezza eterna). Sulle due salvezze, v. il mio *Saggio sul misticismo greco*, 2ª ed., Roma 1979, cap. I, intitolato "Note metodologiche preliminari". Qui esemplificheremo il tutto servendoci degli Etruschi.

Conosciamo gli Etruschi soprattutto per la loro cultura funeraria (un po' come gli Egiziani); si tratta senza dubbio di una conoscenza accidentale (ci son rimaste quasi solo le tombe; ma si pensi anche ai resti "piramidali" della cultura egizia), tuttavia va rilevato che anche il giudizio dei Romani attribuiva alla "scienza" (disciplina) etrusca un carattere soprattutto funerario: elaborazione di una complessa escatologia contenuta nei cosiddetti *libri Acheruntici*. Per dire: non ci son dubbi che gli Etruschi abbiano elaborato una importante teoria escatologica (a differenza dei Romani, dei Greci, dei Mesopotamici, etc.; ma non degli Egiziani), e non si tratta di una nostra impressione fornita dalla "accidentale" documentazione funeraria della civiltà etrusca. Ma vediamo subito che era una teoria indirizzata a salvare

i viventi e non i morti, i quali venivano trasformati in strumenti di salvezza, anche se alla nostra sensibilità cristiana parrebbero essi stessi "salvati". Accade così che un autore cristiano, Arnobio, scriva: "Gli Etruschi, nei Libri Acherontici, sostengono di poter divinizzare le anime e sottrarle alla legge della mortalità mediante l'offerta del sangue di certi animali a certe divinità". Invece, un autore pagano, Labeone (citato da Servio, *ad Aen.*, 3, 168), dice che le anime divinizzate (che prendevano nome di "dei animali") corrispondevano ai Penati e ai Lari dei Romani. Ora, il culto romano dei Penati e dei Lari quale che sia la sua peculiarità (ivi compresa la differenza tra gli uni e gli altri), rientra certamente nella categoria generale del "culto degli antenati". Questi "dei animali" etruschi sono dunque "antenati" fatti tali da un rito apposito a beneficio di chi il rito aveva eseguito.

Una escatologia in funzione della salvezza assoluta (quella dei morti per i morti e non quella dei morti per i vivi) caratterizza soltanto le tre grandi religioni attuali: cristianesimo, islamismo, buddhismo; ma osserviamo: l'islamismo procede dal cristianesimo; il buddhismo salva dal rinascere, mentre il cristianesimo salva dal morire (dalla morte eterna), il che significa che soltanto il cristianesimo ha formulato una escatologia salvifica positiva, laddove quella buddhista è puramente negativa, una forma di non-esistenza, ossia il nirvana (*ni* è appunto un prefisso negativo) che è proprio una "morte eterna". E prima del cristianesimo?

Nessuna escatologia salvifica è rinvenibile nell'ebraismo veterotestamentario, dal quale il cristianesimo deriva. Nel libro della Genesi c'è soltanto l'idea di una connessione tra luogo di sepoltura e territorio tribale; e tuttavia si tratterebbe di una connessione riservata ai capi. L'idea viene espressa con la frase "essere raccolti presso il proprio popolo", usata per Abramo e per Isacco. Nella storia di Giacobbe si parla di un "soggiorno dei morti" nel quale Giacobbe scenderebbe "con cordoglio" se perdesse il figlio Beniamino. Questo soggiorno, detto Sheol, è un luogo tenebroso: niente altro che la rappresentazione su scala universale delle condizioni ambientali dei singoli sepolcri entro i quali i morti sono stati deposti. Poi, nel periodo post-esilico,

Daniele profetizza guerre e distruzioni ad opera di grandi re contro un re che pretende di sostituirsi a Dio, ma alla fine viene Micael a salvare il popolo di Israele, cioè "tutti quelli che si troveranno iscritti nel libro. E molti di coloro che dormono nella polvere della terra si risveglieranno, alcuni per la vita eterna, altri per una eterna infamia" (12.1-2). Si affaccia dunque l'idea di una resurrezione (ma è forse soltanto un modo "profetico" per ispirare la "resurrezione" del popolo di Israele); tuttavia è una idea che resta improduttiva, almeno fino ai testi deuterocanonici (precisamente nel 2° libro dei Maccabei), dove appare abbozzata una escatologia salvifica in senso cristiano; però si tratta di testi coevi alla nascita del cristianesimo.

Nessuna escatologia salvifica si trova negli antichi testi mazdei, in cui è tuttavia operante il concetto di "salvezza". Si tratta di salvezza del mondo e nel mondo; il titolo di "salvatore" (*saoshiant*) è dato a chi celebra il rito di "salvazione del mondo" (si trattava di salvare il "vitale" dal "mortale"): soltanto poi, già nell'èra cristiana (Sassanidi, III sec.), nei testi in lingua palhavi si parla di un "Salvatore finale", escatologico. È comunque una escatologia posteriore al cristianesimo e talvolta formulata in forma apologetica contro l'Islam o in concorrenza con l'Islam.

Da quanto detto parrebbe dedursi che sia stato il cristianesimo a produrre l'idea di una salvezza assoluta con relativo costrutto escatologico; in realtà le cose non stanno propriamente così; si potrebbe anzi dire che il cristianesimo stesso sia stato prodotto da un ambiente permeato ad ogni livello da soteriologie variamente espresse, e per lo più sotto forma dei culti detti misterici. Salvezza e escatologia (diversamente formulate e graduate nelle singole forme) sono ciò che soprattutto sembra caratterizzare i "misteri". Ora la questione è se il cristianesimo sia stato anch'esso un mistero, almeno alle origini; la letteratura storico-religiosa, evidentemente in dipendenza delle diverse interpretazioni dei misteri, ha dato risposte discordanti. Due, comunque, sono state le linee interpretative: una aperta dalla comparazione con le iniziazioni primitive e l'altra genericamente evolutiva. Per la prima indicheremo R. Pettazzoni, *I Misteri. Saggio di una*

teoria storico-religiosa, Bologna, 1924, dove, a partire dalle analogie tra misteri e culti iniziatici primitivi interpretati in chiave di fertilità-fecondità, si prospetta il seguente svolgimento storico: i culti primitivi, parzialmente sommersi dalla formazione delle religioni "civiche e nazionali", sarebbero riemersi in forma di misteri col crollo degli stati nazionali e delle relative religioni; i contenuti "pre-nazionali" di questi culti son diventati allora "sopra-nazionali", cioè universali (universalismo tipico dei misteri). "Il momento in cui si compie la costituzione definitiva dei misteri cade nell'epoca ellenistica, l'epoca in cui i grandi stati nazionali dell'Oriente quanto le minori unità civico-politiche della Grecia si dissolvono nel grande impero occidentale inaugurato da Alessandro e poi attuato dai Romani... La fortuna dei misteri culminò nel II sec., quando, anche, fu sancita l'unità politica dell'impero ultranazionale di Roma per l'estensione della cittadinanza romana ai sudditi di tutte le province indistintamente" (pp. 290, sg.). Per la linea che abbiamo chiamato evolutiva, i misteri sono formazioni rispondenti ad una nuova religiosità, una religiosità di tipo moderno dovuta alla crisi del mondo antico.

Se confrontiamo le due linee interpretative troviamo che soltanto la crisi del mondo antico è presente in entrambe: dovremmo considerarla dunque un elemento passabilmente oggettivo. Non così la religiosità agraria e le iniziazioni primitive, che sono presenti soltanto in una interpretazione: si tratta di dati soggettivi dipendenti dall'attendibilità dell'"agrario" e del "primitivo". Altrettanto dicasi della modernità dei misteri, su cui si fonda l'interpretazione evolutiva: è un giudizio soggettivo, intanto perché si può contrapporre ad esso l'arcaicità rilevata dai comparativisti, e poi perché si tratta di un giudizio etnocentrico (e anche tautologia: la religione moderna è il cristianesimo, dunque la religiosità dei misteri, in quanto affine a quella cristiana, è moderna). Fermi restando al presumibile dato oggettivo (crisi del mondo antico), vaglieremo anche i dati soggettivi sul culto iniziatico di Demetra e Kore in Eleusi, il culto detto *mysteria* che ha dato il nome ai "misteri" (e al concetto di "mistico").

I misteri eleusini sono agrari? Lo sono ma non lo è la loro funzione: un culto di Demetra non può non essere formalmente agrario, e tuttavia il culto eleusino non fu adottato ad Atene in funzione agraria, ma fu adottato in funzione "mistica" (rifiuto del "mondano", evasione nell'alterità divina: la nuova religiosità attribuita ai misteri). Eventualmente ci si può chiedere: perché in Atene si realizza ad un certo momento una rivoluzione mistica? perché la rivoluzione mistica ateniese sceglie il supporto "agrario" eleusino? A queste domande si risponde mediante: l'individuazione di una rivoluzione culturale (politico-sociale) che includa i *mysteria* tra le sue espressioni; l'eliminazione dell' "agrario" quale presupposto necessario al "mistico", ossia invalidazione della tesi che un culto, solo per essere agrario, sia anche potenzialmente mistico. Tanto per l'individuazione quanto per l'eliminazione-invalidazione, v. *Saggio sul misticismo greco*, 2ª ed., cap. VII: "Note metodologiche conclusive". Ma anche se non necessariamente agrari, possiamo considerare i *mysteria* come sopravvivenze di primitive iniziazioni? Diremmo di no, se guardiamo alla funzione invece che alla forma, dato che non si tratta, nel caso dei *mysteria*, di iniziazioni tribali, né le iniziazioni tribali sono necessarie al rinvenimento degli elementi di cui è costituita la struttura misterica: io stesso ho potuto constatare come si possa spiegare strutturalmente il culto eleusino "nell'ambito di una fenomenologia del pellegrinaggio, piuttosto che in quella dei riti battesimali o iniziatorii" (*Saggio*, p. 137). Brelich in *Paides e parthenoi* (Roma 1962), ha indicato i principali sviluppi greci delle iniziazioni tribali primitive; bene, su 500 pagine, soltanto 11 (e in appendice) sono dedicate ai misteri, più per tener dietro ad una certa tradizione di studi che per esigenze di ricerca. Insomma, né l'"agrario", né l'"iniziatico" sono necessari al "mistico". Quel che rimane di necessario o oggettivo è la crisi del mondo antico: è questa crisi che determina o genera una funzione mistica (rifiuto del mondo, ma in realtà rifiuto di *quel* mondo) e soterica in vista di un mondo a venire (escatologia). La più cospicua espressione storica di tale funzione sono appunto i misteri, i quali si sono formati (e denominati) sul modello dei *mysteria* di Eleusi. Anche

il cristianesimo?

Pettazzoni (*I Misteri*, cit., pp. 320, sg.) rileva due fatti: Cristo non fondò un mistero; tuttavia un mistero si fondò sul messaggio di Cristo (il "regno dei Cieli") e sulla sua passione (morte e resurrezione). Va comunque ricordato che i Sinottici usavano la parola "mistero" per alludere al modo cristiano di intendere e di operare in vista del "regno" futuro, un modo riservato agli iniziati ai "*mysteria* del regno dei Cieli" (Mt. 13,11) o "di Dio" (Mc. 4,11; Lc. 8,10); invece ai non iniziati Gesù deve parlare per parabole (i *mysteria* vengono fuori in seguito alla domanda: perché parli loro con parabole?). Il cristianesimo fu formalmente un "mistero" prima e una "religione" poi (v. sopra, parte 1ª, cap. 9: "Il concetto di religione"). Il passaggio da "mistero" a "religione" non ha comportato la perdita del contenuto salvifico-escatologico, ma alla "salvezza assoluta" si è aggiunta la "salvezza relativa". Del resto, anche nello sviluppo storico del buddhismo ad una iniziale "salvezza assoluta" si è aggiunta la "salvezza relativa"; quanto all'islamismo, salvezza relativa e salvezza assoluta sono strettamente connesse sin dalle sue origini. In conclusione: anche le tre grandi religioni che il fondamento soteriologico assoluto fa apparire programmaticamente universali, di fatto sono state relativizzate al mondano, al temporale; né poteva essere altrimenti, in quanto prodotti storici strettamente legati a determinate culture storiche: il cristianesimo alla cultura europea, l'islamismo alla cultura araba, il buddhismo alla cultura indiana e poi a quella cinese.

9. OPERATORI RITUALI

Secondo quanto detto sopra (p. 156) ai soggetti mitici vanno logicamente (e analogicamente) contrapposti gli operatori rituali. Si tratta di uomini a cui si attribuiscono qualità "mitiche", ossia tali da permettere loro di sostituire i soggetti mitici. Nel cap. XII di *Sui protagonisti di miti* si trova un esempio di contrapposizione tra un soggetto mitico, il *trickster*, e un operatore rituale, lo sciamano. Non è una contrapposizione proposta da me, bensì da altri (Radin e Ricketts), e dunque non precisamente nei termini di soggetto mitico/operatore rituale; ma proprio perché proposta da altri mi sembra utile per ricavarne quel tanto di oggettivo che non è sopraffatto dalla soggettività di certe interpretazioni e valutazioni eurocentriche.

A pag. 162 riferisco l'opinione di Radin da un suo articolo del 1914 (42 anni prima dell'uscita del suo celebre libro che avrebbe imposto agli studi storico-religiosi la figura del *trickster*). Radin distingue tra gente comune e sciamano; per la gente comune ciò che garantisce il potere umano (= la possibilità di esplicarsi come uomini nel mondo attuale) è dato dall'opera degli antichi eroi culturali; per lo sciamano, invece, il potere umano è garantito da una sistematica relazione con gli spiriti. Questa distinzione serve a Radin per spiegare l'ambiguità della concezione del *trickster*: visto dalla gente comune è un eroe culturale "popolaresco" (pittoresco, folclorico), mentre nella elaborazione sciamanica viene trasformato in uno "spirito" provvisto di caratteri "divini". Questo genere d'interpretazioni è condizionato da uno schema o punto di vista proprio della nostra cultura, uno schema

che indico a pag. 159 come "dicotomia laicale/clericale"; si tratta d'interpretazioni orientate dalla contrapposizione tra popolare e dotto, o tra subalterno e egemonico, o tra ceto obbediente e discente (il laicato) e ceto dominante e docente (il clero) in fatto di religione. Se eliminiamo l'interpretazione eurocentrica dei fatti, resta valida la contrapposizione che dai fatti emerge tra soggetto mitico (il *trickster*) e soggetto attuale (lo sciamano), la quale non può essere calata nella contrapposizione tra gente comune e sciamani, dato che quella stessa gente comune che concepisce "pittorescamente" il *trickster* concepisce anche lo sciamano e lo utilizza così come lo ha concepito attribuendogli determinati poteri. Ciò che resta valido in definitiva è la distinzione tra il narrare cose di tanto tempo fa (le imprese dei *tricksters*) e compiere o veder compiere certi atti oggi (gli atti rituali). E non è detto che certi atti (o riti) odierni siano meno "buffi" di certe imprese del *trickster*; a parte il fatto che il comportamento rituale può apparire quanto meno strano, se non buffo, a chi non vi sia in qualche modo implicato, va ricordata al riguardo l'istituzione indigena nordamericana dei "buffoni rituali" (v. G. Mazzoleni, *I buffoni sacri d'America*, 3ª ed., Roma 1979).

Quanto a Mac Linscott Ricketts, riporto a pag. 166 la sua proposta di contrapposizione trickster/sciamano, avanzata a suo modo e non nei nostri termini di soggetto mitico contro soggetto attuale: "Il fatto che egli [= il *trickster*] compia tutto da sé, senza l'assistenza di aiutanti soprannaturali [ma è lui stesso un essere soprannaturale!], mostra il suo disprezzo per il metodo degli sciamani che hanno una più bassa opinione delle innate capacità dell'uomo... Il *trickster* significa un atteggiamento nei riguardi del mondo soprannaturale diverso da quello caratterizzato dagli sciamani... Molto spesso certe azioni del *trickster* sono la parodia e la caricatura di qualche esperienza sciamanica e di qualche sacro rito sacerdotale... La diffusissima storia del volo del *trickster* con gli uccelli (o sul dorso di un uccello) che finisce con una caduta... è la chiara parodia del volo spirituale dello sciamano". Il giudizio "anticlericale" di Ricketts deve essere rovesciato per diventare un giudizio scientifico. Questi sono i termini del rovesciamento: tutto quel che si toglie al mitico si acquista all'attuale; ovvero: la diminuzione del soggetto mitico equivale all'aumento del soggetto attuale (l'operatore rituale). Quindi: se l'eroe culturale scade a livello di *trickster*, si ha una sua diminuzione, in concomitanza con l'aumento dell'operatore rituale cui si attribuiscono poteri e capacità che il *trickster* mostra di non possedere.

Si faccia attenzione: parlando di diminuzione e di aumento non intendo proporre una storia congetturale per cui gli indiani prima avrebbero avuto eroi culturali "eroici", ma poi col diffondersi dello sciamanesimo li avrebbero ridotti a "buffoni". Ho invece proposto un criterio per valutare oggettivamente il rapporto tra funzione mitica e funzione rituale, senza lasciarsi implicare da una partecipazione soggettiva ai fatti che vengono studiati. Nello specifico ci troviamo a valutare una situazione in cui i soggetti mitici sono *tricksters* e gli operatori rituali sono sciamani (o chiamiamo gli uni convenzionalmente *tricksters* con un termine inglese che ne interpreta all'europea certi caratteri distintivi, e gli altri, sempre convenzionalmente, sciamani con un termine tunguso adottato per gli operatori rituali che agiscono in stato di trance). Ora la valutazione scientifica di questa situazione ci fa prospettare una cultura in cui la produzione rituale sopravanza in efficacia la produzione mitica. La congettura di una diffusione dello sciamanesimo — così come viene proposta per spiegare questo stato di cose — ci viene inavvertitamente suggerita dal fatto che "sciamano" è un termine tunguso: siamo, cioè, portati ad attribuire ai Tungusi o comunque ai Siberiani le origini dello sciamanesimo; ma si badi bene: prima che la letteratura etnologica assumesse di preferenza il termine "sciamano", per gli operatori rituali degli indigeni nord-americani venne proposto e usato il termine *medicine-man*, quale traduzione di una espressione indigena con cui tali operatori venivano indicati. Diremmo che in tal caso si è assunta la funzione di guaritori come caratteristica degli operatori rituali. Ma il rapporto specifico (e come tale caratterizzante) tra malattia e medicina va inteso nel più ampio rapporto tra crisi e rimedio. Quindi la "medicina" è sostanzialmente facoltà o strumento di intervento su

una circostanza per trasformarla da sfavorevole in favorevole: è la facoltà degli esseri mitici che hanno trasformato il mondo; è, in altri termini, ciò che chiamiamo "rito". Donde si spiega come accanto all'espressione *medicine-man* (= operatore rituale), troviamo anche *medicine-dance* (= danza rituale), una *medicine-lodge* (= associazione rituale), un *medicine-dream* (= sogno rituale: ottenuto ritualmente come la pratica oniromantica che gli antichi chiamavano incubazione). Ho usato l'aggettivo "rituale" laddove altri usa l'aggettivo "sacro", in quanto l'aggettivo "rituale" presenta certi vantaggi: rileva, per la contrapposizione mito/rito, la sostituzione di un agire attuale all'agire mitico (di un soggetto attuale al posto di un soggetto mitico che peraltro sarebbe anche lui "sacro"); né si perde il concetto di sacralità, in quanto il rito è sacro per definizione, è un agire contrapposto all'agire profano; è "sacro" anche nel senso di "sancito", ossia considerato immutabile (il mito, che ha per oggetto la realtà immutabile, si esprime per mutazioni, le varianti, mentre il rito, che ha per oggetto una realtà mutabile, deve essere esso stesso immutabile); infine, se il rito è sacro per definizione, non tutto quel che è sacro è anche rituale.

Dunque prendiamo il termine "medicina" nel senso di "rimedio" (i due termini hanno la stessa etimologia: lat. *medeor*), e "rimedio" nel senso di "rito" con cui si rimedia al rimediabile (= ciò che si considera passibile d'intervento attuale) in contrapposizione al mito che concerne l'irrimediabile. Ora prendiamo una realtà oggettivamente irrimediabile: la morte. Ogni cultura ha il suo mito di fondazione della mortalità umana (siamo nella logica del mito che ha per oggetto l'irrimediabile); tuttavia ogni cultura ha anche rimedi (riti) contro la morte: la loro efficacia non è assoluta, data l'oggettiva ineluttabilità della morte, e il campo d'azione concesso agli operatori rituali è quello in cui la prospettiva della morte è presente sotto forma di malattia; combattere la morte vuol dire, a questo livello, curare le malattie; gli operatori rituali sono in sostanza "guaritori", *medicine-men*. Però ci sono anche rimedi che diremmo assoluti: formulazione di un contro-mito (mito escatologico: concerne l'*eschaton*, la "fine" invece che le "origini") che produce una realtà a venire senza morte; concezione

di operatori rituali capaci di risuscitare i morti o di riti che conferiscono ai morti una vita oltretombale rifiuto della morte come dato naturale con conseguente concezione di datori di morte attuali, ossia tali da poter essere combattuti ritualmente. Facciamo un caso concreto: il *midewiwin* degli indiani nord-americani, ossia la medicine-lodge a cui si è accennato sopra. Dice Brelich: "Il *midewiwin* è destinato a rimediare alla mortalità umana" (*Nascita di miti*, in «Religioni e civiltà», 2, 1976, pagg. 13 sg.). Si tratta in sostanza di una associazione rituale iniziatica, i cui membri (*midè*) sono tutti "operatori rituali" nell'opera contro la morte. Presenta contenuti escatologici? Di sicuro il mito (o le varianti mitiche) di fondazione del *midewiwin* è un contro-mito, ossia si propone di annullare il mito d'origine della morte. Brelich instaura un confronto con i misteri eleusini, considerati anch'essi in funzione di rimedio alla morte.

Torniamo agli operatori rituali veri e propri posti di fronte alla morte: se non sono capaci di far rivivere, sono però capaci di vendicare la morte punendone o facendone punire i datori. Istituti che vanno dalla vendetta di sangue al nostro processo penale hanno per oggetto l'omicidio, ma se l'oggetto della vendetta è la "morte" questi istituti non servono più; occorre invece: l'operatore rituale; una concezione della morte priva di giustificazioni naturali, nel senso che ogni volta che si muore ciò accade perché qualcuno "uccide". Chi è che uccide? Un soggetto attuale il quale, in questa concezione della morte, tiene il posto del soggetto mitico introduttore della mortalità umana. E come uccide? Per. es.: "Dopo aver passato un capestro intorno al collo della vittima addormentata e averla trascinata fuori dal suo accampamento di nascosto, lo stregone le pratica un'incisione sull'addome o sul fianco, attraverso la quale estrae il grasso dei suoi reni; quindi, inserendo nella ferita erba o altra sostanza, richiude la ferita in modo che nessun segno sia visibile, e fa sì che la vittima torni in sé. Questa ritorna nell'accampamento e rimane in perfetta salute, ma generalmente muore il terzo giorno" (A. P. Elkin, *Gli aborigeni* australiani, trad. it., Torino 1956, pp. 274 sg.). Questi "uccisori rituali" tengono il posto dell'uccisore mitico, colui cioè che ha introdotto la mortalità

umana. Sono anch'essi relativamente "mitici": operano in maniera "mitica", fuori dello spazio "storico"; vale a dire: non operano alla luce del sole nella società, ma nell' "altro". Per es.: "Dove esiste la credenza in essi, l'artefice professionista di magia nera si trova sempre in un'altra tribù;... di regola è impossibile trovare una qualunque persona designata quale fattucchiere" (Elkin cit., p. 274). E tuttavia deve esserci la possibilità di scoprirli, altrimenti sarebbero veramente mitici, ossia oggetto di racconto senza la possibilità di azione, e inutile sarebbe la loro concezione ai fini di un' "operazione contro la morte". Scoprirli, guarire, combattere la morte: tutto questo è compito dell'operatore rituale che chiamiamo "medico", "guaritore", *medicine-man*.

Abbiamo parlato del *midewiwin* come di una associazione i cui membri sono tutti operatori rituali nell'opera contro la morte. Abbiamo parlato degli "uccisori rituali" concepiti per poter combattere in essi la mortalità umana. In Africa troviamo un esempio in cui queste due formule si presentano associate; il caso è citato da Lucy Mair, *La stregoneria*, Milano 1969, pp. 6 sgg. Presso i Nupe (Nigeria settentr.) esisteva la società segreta dei *ndakò gboyà* i cui iniziati ricevevano il potere di scoprire le "streghe" e di annullarne il potere malefico. Gli iniziati non agivano individualmente, ma collettivamente come associazione rituale rappresentata da "logge" costituite nei singoli villaggi; le origini di questa società non si perdono nella notte dei tempi: nasce verso il 1860 ad opera di un famoso "scopritore di streghe". Venne poi abolita dal governo coloniale, ma tracce se ne sono rinvenute fino al 1922. I servizi dei *ndakò gboyà* venivano forniti occasionalmente e a pagamento quando un villaggio doveva essere "purificato" da presenze stregonistiche, e periodicamente in funzione del "sacrificio per la prosperità che si usava compiere ogni anno, ed era la più importante cerimonia dei Nupe". Il tutto può essere interpretato così: la purificazione dalle eventuali presenze stregonistiche equivale alla eliminazione del "mortale"; circa il rito annuale "per la prosperità" diremmo che prosperare vuol dire "vivere", e tutto ciò che si fa per la prosperità lo si fa contro la morte; le streghe

sono gli uccisori rituali, qui, come da noi, concepiti sempre come donne. Perché donne? Alla domanda rispondono i singoli contesti storici. Due indirizzi generali possono tuttavia guidare la ricerca sui singoli contesti storici: 1) la donna dà la vita, la donna può toglierla; 2) in una cultura "maschile" si può fare assumere alla donna il ruolo dell'alterità (si è detto che l'uccisore rituale opera nell' "altro"). I due indirizzi si integrano o si combinano alla luce della dialettica natura/cultura espressa mediante la contrapposizione femminile/maschile: la donna fa nascere *naturalmente* e quindi fa anche morire *naturalmente* (ossia possiede le doti naturali per far morire); contro questa *naturalità* si pone la *cultura* maschile operando in funzione di una nascita culturale (paterna invece che materna), ma anche contro la morte naturale portata dal livello mitico al livello attuale e dunque resa passibile d'intervento culturale.

La tipica "culturizzazione" dell'individuo "naturale" avviene per mezzo delle iniziazioni tribali; non fa meraviglia dunque che esse possano aver costituito il modello o la base delle iniziazioni alle società anti-morte. Le iniziazioni tribali sottraggono il soggetto alla naturalità della nascita, le iniziazioni a società anti-morte sottraggono il soggetto alla naturalità della morte. D'altra parte le iniziazioni tribali, in quanto rendono capaci di agire "culturalmente" (= contro il "naturale"), rendono anche capaci di agire contro la morte naturale: fanno operatori rituali; nel corso delle iniziazioni s'insegnano miti e riti, ossia si indicano i due campi: quello in cui non c'è possibilità d'azione perché l'azione c'è stata una volta per sempre (vicenda mitica), e quello in cui si può agire (ritualmente). C'è comunque differenza tra l'operatore rituale specializzato e quello reso operatore rituale dall'iniziazione tribale, ma non c'è differenza tra operatore rituale specializzato e membro di una associazione rituale: il *midewiwin* è stato a volte interpretato come uno strumento per operare in concorrenza con gli sciamani se non addirittura contro di loro; i *ndakò gboyà* son riguardati dalla tradizione come successori di un famoso operatore rituale specializzato. Tanto vale, dunque, riprendere in considerazione l'attività dell'operatore rituale specializzato; lo fare-

mo ancora sul materiale australiano.

Elkin (p. 288) ci dice come opera in caso di malattia. Egli guarisce con l'estrazione di un corpo estraneo inserito nella vittima dall'operatore occulto; l'estrazione ha luogo mediante suzione, o manipolazione, o invio di un aiutante (lucertola, spirito-serpente), o una cordicella che fa passare il male dalla bocca del malato a quella dell'operatore che poi la sputa sotto forma di sangue. Oppure si mette alla "ricerca dell'anima del morente": la guarigione avviene con la sua cattura e il ricollocamento nel corpo del paziente. Tutti modi d'operare che sono propri anche dello sciamano americano e d'altri luoghi. Poi ci dice (p. 291) come opera in caso di morte: "Uno dei casi più importanti in cui questi specialisti sono richiesti è l'occasione di una morte". Allora si ha l'inchiesta: l'operatore rituale è capace di trovare il colpevole e di punirlo lui direttamente o di permettere agli altri di farlo; se il colpevole non viene scoperto, si vede che non c'è colpevole, ovvero colpevole è la vittima stessa che ha infranto qualche tabu. Dice Elkin (p. 310): "Non si parla tanto di qualcosa che causi il decesso, quanto piuttosto di qualcuno che lo abbia provocato". Altrimenti sarebbe come se da noi s'incolpasse l'arma di un delitto invece che l'assassino. Persino la morte in combattimento può essere causa d'inchiesta, come se il nemico palese, l'uccisore, fosse soltanto un'arma, mentre il responsabile vero è il nemico occulto che ha tolto alla vittima la capacità di combattere con successo. Quando il morto è un neonato o un bambino piccolo raramente si procede ad inchiesta: sono stati i genitori ad ucciderlo, forse infrangendo qualche tabu, ed essi hanno il diritto di farlo (esiste l'infanticidio istituzionalizzato). Queste sono le modalità con cui l'operatore rituale svolge l'inchiesta: egli sogna il colpevole o lo vede (spiritualmente) quando viene seppellito il morto, o durante il periodo della sua esposizione che precede l'inumazione. Oppure: il cadavere è esposto su una piattaforma sotto la quale vengono piantati bastoncini o collocati sassi, ognuno di essi rappresentando una determinata persona; la "persona" su cui colerà il liquame cadaverico sarà indicata come il colpevole. E via dicendo.

I riti con cui si fa l'inchiesta sono in sostanza riti divinatori. Il nostro modo di "specializzare" o classificare gli operatori rituali può avere una funzione espositiva, ordinatrice (e neanche tanto se, come si è detto, gli sciamani americani operano come i non-sciamani australiani), ma è inutile ai fini di un reale approfondimento. Ad es., distinguere tra indovino e guaritore è difficile e fuorviante. Per questo noi abbiamo parlato di una funzione divinatoria e di una funzione medica a proposito di un unico "operatore rituale" qualificato semplicemente come soggetto attuale in contrapposizione al soggetto mitico. Abbiamo esemplificato il tutto con l'individuazione di un'azione rituale contro la morte, pur essendo essa oggettivamente ineluttabile e perciò effetto d'azione mitica. È proprio soltanto in questa prospettiva che l'operatore rituale australiano, da noi assunto a caso esemplare, appare agire coerentemente o adeguatamente tanto che si tratti di curare un ammalato, quanto che si tratti di scoprire un uccisore occulto. Altrimenti non ci sarebbe coerenza tra guarire (rimediare alla malattia) e vendicare un'uccisione (rimediare ad essa); infatti nel secondo caso il morto non guarisce, non torna a vivere. Coerenza è nella lotta contro l'uccisore occulto, sia impedendogli di uccidere e sia punendolo per avere ucciso: la lotta contro chi nella attualità prende il posto del soggetto mitico introduttore della mortalità umana. È una lotta contro la morte equivalente alla lotta per la sopravvivenza.

Circa l'associabilità della funzione medica (iatrica) con la funzione divinatoria (mantica) va ricordato il concetto di "iatromanzia" che è parzialmente anche nostro (diagnosi e prognosi come momenti dell'azione medica), ma fu completamente greco. In Africa è chiaro il ruolo dell'indovino-guaritore come agente nella lotta contro l'uccisore occulto. Diciamo "uccisore occulto", ma ormai potremmo abbandonare questa espressione valida soltanto per calare nella dialettica soggetto mitico / operatore rituale l'equiparazione tra il mitico introduttore della morte e l'attuale datore di morte necessario all'operatore rituale. Ora, vista la possibilità di tornare dal particolare (la morte) all'universale (il male comunque inteso) equiparando il

"mortale" al "malefico" (dannoso, cattivo, infausto, etc.) in contrapposizione a un "vitale-benefico", potremmo dire "nemico occulto" al posto di uccisore occulto. In Africa l'agente contro il nemico occulto si presenta, al giudizio occidentale, soprattutto come indovino. Nessuno discute sul fatto che possa presentarsi come guaritore, fattucchiere e anche come "nemico occulto" (facitore di malefizi) lui stesso, ma ciò che statisticamente prevale è la sua funzione divinatoria. Più precisamente: a prescindere dai singoli agenti più o meno istituzionalizzati, la vera istituzione dominante è la divinazione. Tanto dominante che, per comprendere la logica della divinazione africana, in un corso di 15 anni fa, ho dovuto usare una categoria di pensiero estranea alla nostra cultura (o presente soltanto a livello lusorio), quella dell' "indovinabile". Si tratta di una categoria che individua il campo d'azione umano-attuale in senso africano, ossia il campo d'azione in cui per la maggior parte dei popoli africani l'operatore rituale (il soggetto attuale) può prendere il posto del soggetto mitico. Questo discorso, portato alle estreme conseguenze in due corsi di sei anni dopo (1977-78, 1978-79) intitolati "Divinazione e cosmologia", mi ha permesso di rilevare come la sostituzione del soggetto mitico con il soggetto attuale potesse realizzarsi, tramite la divinazione, anche in funzione cosmogonica, vale a dire nella più cospicua e plenaria funzione del soggetto mitico (il Creatore!).

Si dirà che eventualmente la divinazione funziona in senso "cosmologico" più che "cosmogonico", ossia dà conoscenza di un cosmo già nato, ma il fatto è che il sistema cosmologico-divinatorio non concepisce un cosmo fatto una volta per sempre, che dunque potrebbe essere conosciuto una volta per sempre invece di dover essere "indovinato" di volta in volta. Più in generale: per l'esplicazione di una funzione divinatoria è necessario che *niente* sia definitivamente stabilito. "Indovinare" il giusto comportamento significa avere successo ("buona fortuna"), ma significa anche uscire dalle norme di comportamento stabilite (l'ordine costituito) per evadere nell' "azzardo" (= affidarsi alla fortuna, alla sorte). Questo succede quando le norme di comportamento stabilite sono messe in crisi, ma non in una crisi normativa che sfoci in decisioni personali capaci di supplire alla norma carente, bensì una crisi normativa che salva un'unica norma: il ricorso alla divinazione.

Ho correlato divinazione, azzardo e fortuna, certamente nei termini della nostra cultura che mette concettualmente (e anche eticamente) in relazione chi gioca d'azzardo e chi consulta la sorte. Ora notiamo che la correlazione concettuale si prolunga in una correlazione formale: le carte, per es., sono al contempo strumenti di gioco d'azzardo e di divinazione; oppure: alla roulette vince chi "indovina" il numero uscente, etc. Interessante è che la correlazione formale si rinviene anche in culture diverse dalla nostra, dove le forme diventano, al nostro giudizio di occidentali, il gioco d'azzardo rituale praticato nell'America settentrionale e il rito divinatorio praticato in Africa. Ciò vuol dire che tutto il mondo è un paese? O che l'uomo è sempre uguale sotto qualsiasi cielo? O, nello specifico, che la mente umana funziona con una logica binaria, quella del "testa o croce" lusorio-divinatorio? Ma queste sono domande da scienze naturali e non da scienze storiche. La nostra è una scienza storica, ha per oggetto le culture umane e non la natura umana, e dunque rileva le caratteristiche culturali che vanno oltre le analogie formali. Né la differenziazione può essere fatta in base alle nostre categorie dell' "azzardo" e della "divinazione". La si deve fare invece a partire dalle specifiche funzioni delle forme analogiche. Per es., abbiamo individuato una funzione della divinazione: scoprire l'operatore occulto di un maleficio. Questa funzione l'ho così espressa nella citata ricerca sulla divinazione africana: (1) al cospetto di una "sfortuna" palese, (2) si cerca l' "avversario" celato (3) per combatterlo. Questa formula in tre tempi, se si compara la funzione divinatoria africana con la funzione del gioco d'azzardo rituale americano, ci porta ad esprimere quest'ultima funzione con la formula: (1) al cospetto di una "fortuna" celata, (2) si combatte un "avversario" palese (3) per trovarla. I due diversi modi di porsi di fronte all' "indovinabile" fa sì che l'operatore africano ci si presenti come "carismatico", mentre si direbbe che l'operatore americano acquisti "carisma" proprio col gioco e mediante la

vittoria al gioco; da un altro punto di vista: con la vittoria ha dimostrato di avere "carisma" (dove "carisma" equivarrebbe a "fortuna"). Con ciò porremmo la questione della validità di una distinzione tra operatori carismatici e non.

"Carisma" è un concetto nostro: neo-testamentario (S. Paolo); è un concetto elaborato dalla teologia della "grazia". Carisma è grazia gratuita, un dono naturale dato da Dio ad alcuni uomini per il bene altrui, in contrapposizione alla "grazia santificante" che viene concessa per la santificazione di chi ne è in possesso. L'antropologia (sociale) ha fatto suo questo concetto teologico per indicare uomini provvisti di facoltà eccezionali usate a beneficio altrui; per es., lo sciamano. Tra gli operatori carismatici emerge la figura del re, un importante tema storico-religioso a partire dal *Ramo d'oro* di Frazer (dal quale procede il celebre medievalista Marc Bloch per aprire, con *Les rois thaumaturges* del 1924, la storiografia all'antropologia). Il concetto di carisma viene proiettato nelle culture studiate dall'antropologia ai fini di un costrutto evoluzionista: prima c'è il mago (operatore rituale carismatico); poi c'è il re (con poteri magico-carismatici); infine c'è la nostra elaborazione teologica del concetto di "carisma", che il cristianesimo avrebbe derivato dall'ebraismo che, a sua volta, l'avrebbe conservato da epoche primordiali (le epoche rappresentate oggi dai "primitivi"). Ora è un fatto che nella stessa storia ebraica è possibile vedere il passaggio dal "mago" al "re", entrambi carismatici: è la vicenda di Samuele (il "mago") che cede il potere al re (carismatico) Saul. È questo un indizio della validità del costrutto antropologico evoluzionista? Direi piuttosto che è indizio di un nostro schema interpretativo derivato dalla Bibbia, quale fattore dominante della nostra formazione culturale.

Non è difficile trovare in Samuele gli elementi di un capo carismatico a livello di "mago". S'incomincia con la nascita prodigiosa: Samuele nasce per un miracolo di Dio che fa a sua madre, Anna una donna sterile, la grazia di avere un figlio. Samuele viene consacrato al servizio divino, secondo il voto espresso dalla madre, presso il gran-sacerdote Eli. C'è poi la sua vocazione: Dio parla a Samuele e

gli preannuncia la caduta di Eli, a causa del cattivo comportamento dei suoi figli, ed il passaggio del potere a lui. Tutto succede come predetto (grazie ai Filistei che, tra l'altro, rubano l'arca) e Samuele esercita il potere come "giudice", quasi-re. La sostituzione di Eli con Samuele mette un "fortunato" al posto di uno "sfortunato" (Eli è sfortunato sia come padre che come custode dell'arca). Samuele è "fortunato": viene decretato tale prima di accedere alla guida di Israele; è fortunato sia nel senso di "provvisto di carisma" che nel senso di chi "indovina" il comportamento. Nei termini del racconto biblico: "Dio era con lui e non lasciava che cadesse a terra nessuna delle sue parole" (1 Sam. 3,19): questo è il carisma. "Tutto Israele... riconobbe che era diventato profeta (*nabi*, cioè "indovino") di Dio" (*ib.*, 20): e questa è la divinazione. Ma Israele vuole un re, e il re viene eletto mediante un rito divinatorio di tipo cleromantico: Samuele fa radunare tutte le tribù e ne sorteggia una: Beniamino; poi si sorteggia tra le famiglie di Beniamino ed esce la famiglia Matri; si sorteggia infine tra i membri della famiglia Matri ed esce Saul. Saul diventa re.

Diremmo che è stata la divinazione a produrre quel capo carismatico che è il re, così come il gioco d'azzardo rituale americano produce gli "uomini fortunati" che provvisoriamente capeggiano (o "regnano"). Ma osserviamo che il re non è istituzionalmente prodotto dalla divinazione, bensì dal proprio padre (diventa re il figlio del re); l'eventuale carisma non gli è dato dalla divinazione ma gli viene trasmesso per sangue. Nel nostro caso, però, si tratta del "mito del primo re", ossia del racconto delle "origini della regalità"; come a dire: in mancanza di un re-padre che possa fornire un re-figlio, per ottenere il primo re si ricorre alla divinazione; prima della regalità non c'è altra guida che la divinazione. Il racconto della regalità, anche nel caso di una regalità squalificata come quella ebrea (Dio è ostile alla sua instaurazione), non accetterà mai che essa abbia avuto origine dall'iniziativa di un uomo qualsiasi, ma deve trattarsi di un uomo designato dall' "extra-umano". Per questo genere di designazioni la divinazione sembra lo strumento preferito. Si tratta naturalmente di una preferenza che va relativizzata all'ambiente culturale. Nello spe-

cifico si possono fare due rilievi: 1) pare che un rito divinatorio designasse il sacerdote capo della città templare mesopotamica prima dell'introduzione dell'istituto regale; 2) nei termini della cultura ebraica in cui tutto procede da Dio, lo strumento divinatorio di tipo cleromantico per la designazione del primo re, è accettato con riserva.

La riserva consiste nel far precedere la designazione cleromantica da una designazione divina: quasi una doppia versione del mito. Saul smarrisce le asine di suo padre e ricorre, per ritrovarle, all'indovino Samuele. Samuele era stato preavvisato da Dio dell'arrivo di Saul: lui avrebbe dovuto ungerlo come re. Questo viene fatto: Samuele unge Saul, lo bacia e lo proclama re d'Israele. Questa investitura, che precede l'investitura diretta dall'estrazione a sorte, fa sì che Saul (vale a dire il re) diventi lui stesso un *nabi*, un indovino; come tale dovrà confrontarsi, o confondersi, con un gruppo di *nabi* in azione: "E lo spirito di Dio t'investirà e tu profeterai con loro e sarai mutato in un altro uomo" (1 Sam, 10,6). Il re, dunque, partecipa del carisma degli indovini o profeti che siano.

Il re, come operatore rituale, sostituisce tanto il soggetto mitico quanto lo strumento divinatorio attuale. Il re "crea" il cosmo: lo definisce mediante le coordinate del tempo e dello spazio. Egli permette una fuoriuscita dai limiti mitici, ossia fissati da un soggetto mitico; con la sua azione si superano lo "spazio chiuso" (per es., il territorio templare) e il "tempo chiuso" (per es., il ciclo annuo). Il cosmo che la divinazione presuppone *in fieri*, laddove il mito lo dà per creato una volta per sempre, diventa condizionato dall'azione regale (dunque: più in *fieri* che mai!). Diremmo che il re è l' "indovino" per eccellenza, anche se occasionalmente si serve di indovini specializzati, cui delega la propria funzione divinatoria. Possiamo dire che se ne serve come di strumenti, ma abbiamo anche esempi storici e mitici in cui gli "strumenti" creano un conflitto di poteri (tra quello regale e quello divinatorio specializzato): il profetismo ebraico, l'augure Atto Navio e il re Tarquinio della leggenda romana, etc. La funzione giudiziaria della regalità è anche tipica della divinazione (la cosiddetta ordalia). È dunque una funzione anteriore all'avvento della regalità: prima dei

re Israele ebbe i "giudici". Altro esempio interessante ai nostri fini è quello di Amasi che diventa re d'Egitto non per essere figlio del re precedente, ma per essere stato designato dalle truppe ribellatesi al faraone Aprio: è un caso interessante perché Amasi è un "primo re", un fondatore di dinastia che dunque procede dall'extraregale (o da una crisi della regalità). Prima di diventare re, Amasi fu anche ladro e, come tale, venne sottoposto più volte al giudizio degli oracoli che ora l'assolvevano e ora lo condannavano. Diventato re, fu lui a "giudicare" gli oracoli: falsi quelli che lo avevano assolto, veridici quelli che lo avevano condannato (Erodoto, 2, 174).

A posteriori, cioè valutando i fatti successivi all'avvento della regalità, più che della contrapposizione formale tra re e indovino, parleremmo di quella tra re e sacerdote. Il sacerdozio prende forma (o viene istituzionalizzato) certamente a partire dalle funzioni d'operatore rituale anteriore alla regalità, ma in seguito all'avvento del re, teoricamente l'operatore rituale assoluto, si definisce come una funzione delegata da questi. Sulla contrapposizione formale tra re e sacerdote ricavabile dalla documentazione storica v. *Il mito, il rito e la storia*, soprattutto i capitoli XV e XVII. Qui ricordo, come particolarmente interessanti, i casi di Atene e Roma, dove dopo la cessazione del regime monarchico il nome di re (*basileus*, *rex*) venne conservato per una carica sacerdotale.

10. MITO E RITO

Una definizione di mito e di rito, o piu precisamente la definizione di una funzione mitica e di una funzione rituale, è emersa mentre definivamo il soggetto mitico e l'operatore rituale. È una definizione che non si cala facilmente negli schemi esegetici abituali; per es.: 1) lo schema generico che considera entrambi componenti essenziali di una religione, rappresentandone il mito l'elemento teorico e il rito l'elemento pratico (in sostanza un "dire" e un "fare" religiosi); 2) lo schema specifico per cui il mito ("credenza") dà valore alla prassi, e il rito presuppone una teoria ("credenza") a cui ogni esecuzione conferisce valore. Tuttavia non è impossibile un riscontro tra la nostra definizione e i due schemi in questione: *a*) la "teoria" trascende l'azione (anche se concorre a determinarla) quasi come il prodotto di un soggetto mitico; la "pratica" è tutta contenuta nell'azione di un soggetto umano, l'operatore rituale, e può anche invalidare una "teoria"; *b*) restando alla elementare contrapposizione tra dire e fare: mito è un dire di qualcosa che non può essere fatto, ma il rito è un fare secondo un "dettato"; *c*) un "valore" trascende l'azione: non lo si produce e lo si fa produrre ad un soggetto mitico; d'altra parte l'azione rituale viene eseguita anche perché le si attribuisce efficacia, cioè "validità", cioè "valore"; etc. Si potrebbe continuare con riscontri del genere, ma importante non è la loro quantità, bensì il fatto che siano orientati, invece che dalle categorie di mito e di rito, dalla funzione che chiamiamo convenzionalmente "mitica" e da quella che chiamiamo convenzionalmente "rituale". Le due funzioni, infatti,

possono essere significativamente contrapposte (e noi lo abbiamo fatto), mentre le due categorie vengono solitamente giustapposte o usate come complementari (mito con orizzonte rituale e rito con orizzonte mitico) ai fini della rappresentazione di una religione. Questa situazione dipende dal fatto che il termine-concetto di mito ci deriva dalla Grecia, mentre il termine-concetto di rito ci deriva da Roma. Quindi, a meno di servircene per contrapporre due culture religiose, la greca come "mitologica" e la romana come "ritualistica" (cfr. *Lo stato come conquista culturale*, per il ritualismo romano concomitante con un processo di demitizzazione), la loro contrapposizione resta improduttiva in una ricerca di significati: il non-mito per noi è "storia" e non "rito"; il non-rito per noi non è "mito" ma azione incondizionata ("storica") contrapponibile a quella rituale, cioè a un comportamento stereotipo derivante da norme tradizionali. A questo punto la domanda che dobbiamo porci è: che cos'era il non-mito per i greci e il non-rito per i romani?

In Grecia ciò che veniva significativamente contrapposto a *mythos* è *logos*, così come si contrappone il vero al falso, o una verità logica a una verità mitica (allegoria), o anche un dire prosastico a un dire poeticamente in versi. Per maggiori ragguagli v. *Il mito, il rito e la storia*, p. 316, dove si dà un quadro del relativo sistema di valori greco. A Roma il non-rito è espresso da un aggettivo, *irritus*, che significava "vano", "inutile", "senza effetto". L'avverbio *rite* esprimeva il concetto opposto: ciò che aveva l'effetto desiderato per essere stato compiuto secondo le regole (*rite*). Il non-rito è pertanto il non-culturale, il caotico, il pre-cosmico. Più propriamente l'agire culturale, ossia secondo cultura, era indicato con *ars* un termine etimologicamente affine a *ritus* (dalla radice *rt* che ha dato anche il vedico *rta*, l'ordine cosmico nei termini di quella cultura). Anche per *ars*, come per *ritus*, il suo contrario è espresso da un aggettivo composto con il prefisso negativo *in*: *iners*; senza *ars* (o senza *ritus*) c'è *inertia*, inerzia, incapacità di agire secondo cultura, o di agire *tout-court*. In Grecia la contrapposizione significativa si realizza sul piano del dire: un dire logico (discutere) contro un dire mitico (un vano raccontare); ma si

badi bene: discutere è anche fare, perché si discute in vista di un'azione; potremmo dire che il *logos* fonda l'azione storica, prendendo il posto del *mythos* che fondava l'attualità. A Roma l'opposizione significativa si realizza sul piano del fare: un fare ritualmente (*rite*) contro l'impossibilità o l'incapacità di fare (*inertia*) o un fare vano (*irritus*). Ma il fare "ordinatamente", ossia ritualmente, vuol dire muoversi in un ordine stabilito, mentre per stabilire l'ordine, ossia "ordinare", occorre un dire rituale che Roma assegna al *dictator*, alla *iurisdictio*, all'*edictum*, tutti termini formati da *dico*.

Ora, la nostra contrapposizione tra soggetto mitico e operatore rituale non implica una contrapposizione categoriale tra mito e rito, che peraltro, come abbiamo visto, risulta improponibile o comunque improduttiva. Essa va tutta contenuta nella contrapposizione tra inattualità e attualità del soggetto d'azione. Se diciamo "mitico" e "rituale", lo facciamo convenzionalmente per restare alla terminologia della storia delle religioni. Dunque non è una convenzione arbitraria: ci viene imposta dal fatto che "mito" e "rito" nella problematica storico-religiosa sono stati assunti come fattori (e non antitetici!) di religione. Questo stesso fatto adesso ci impone di saggiare una "omologazione" al posto della contrapposizione tra mito e rito; voglio dire: omologare il mito al rito e viceversa. Sto parlando di una omologia da ricercare e non da presumere al modo di chi fa derivare il mito dal rito (scuola mitico-rituale) o il rito dal mito (Jensen) o vede nel rito l'iterazione del mito (Eliade). Ed è una omologia da ricercare proprio laddove la tendenza classificatoria degli studi storico-religiosi ha creduto di poter distinguere una categoria speciale di miti, i "miti delle origini", e una categoria speciale di riti, i "riti di passaggio" (processo diversificante invece che omologizzante). Sono stati definiti miti delle origini i miti cosmogonici (salvo poi a riconoscere che ogni mito dà origine a qualcosa), e, dopo Van Gennep (1909), si dicono riti di passaggio quelli che determinano un cambiamento di condizione di persone, luoghi e oggetti (salvo poi a riconoscere che ogni rito determina un cambiamento di situazione e dunque della condizione di tutto ciò che in quella situazione è implicato).

La possibilità di omologare miti delle origini e riti di passaggio è resa evidente dalla possibilità di scambiare le rispettive specificazioni. Potremmo infatti dire: "miti di passaggio" per rilevare che essi realizzano il passaggio dal pre-cosmico e pre-istituzionale al cosmico e istituzionale; "riti delle origini" per rilevare che essi danno origine ad una situazione nuova o rinnovata. Poi alla omologia del "fine" aggiungiamo l'omologia della "causa": tanto ciò che determina l'azione mitica e ne precede lo scioglimento (cioè il pre-cosmico e il pre-istituzionale), quanto ciò che determina e precede l'azione rituale (cioè la situazione che si rifiuta e si pretende di trasformare mediante il rito) è rappresentabile sotto forma di crisi; crisi è ciò che determina la vicenda mitica e crisi è la situazione che richiede l'intervento rituale. "Crisi" significa: necessità di scegliere tra possibili situazioni che tanto il mito quanto il rito riducono praticamente ad una: per il mito, l'attualità al posto della potenzialità, per il rito, il suo fine specifico che prende il posto delle cause possibili. L'attualità, infatti, costituisce l'unico sbocco possibile della vicenda mitica; e, per quanto riguarda il rito, anche la ricognizione delle cause di una crisi (rito divinatorio) è soltanto uno strumento tra gli altri indirizzato all'unica finalità-efficacia che viene attribuita a una specifica azione rituale. Tra parentesi, ricordo che il significato originario del greco *krisis* è assai prossimo a quello che Kerényi ha proposto per il romano *religio*: "scelta prudente". Ora assumiamo la "crisi" come "mutamento di direzione" da conseguire mediante un "giudizio" o una "scelta": tale mutamento deve essere culturale, ossia sottratto ad una naturalità inintelligibile e incomunicabile, e guadagnato all'intelligibile e comunicabile. Il che si ottiene attribuendo al mutamento di direzione un soggetto capace di giudicare e di scegliere; ma a questo punto l'omologazione, che rende possibile il confronto, cede il passo alla diversificazione, che rende significativa la contrapposizione mito/rito: il mito attribuisce il mutamento a un soggetto non attuale, mentre il rito gli attribuisce un soggetto attuale. Questa differenza diventa significativa in quanto fondata sulla contrapposizione inattuali-

tà/attualità, e non su quella tra i modelli espressivi "mito" e "rito" che abbiamo visto omologabili.

È la dialettica inattuale/attuale ciò che, malgrado l'omologia mitico-rituale, impedisce di parlare di ridondanza al modo di molti studiosi per i quali mito e rito concorrono a dire una medesima cosa. Ed è ancora questa dialettica che rende ragione della nostra contrapposizione mito/storia (al posto di mito/rito), in quanto l'inattualità è costituita dal tempo mitico e l'attualità dal tempo storico. Ma l'equiparazione attuale = storico rende problematica la realtà del rito, il cui opposto, ciò che abbiamo chiamato "non-rito", per noi non è il mito, ma è azione che abbiamo definito "storica" (sia pure tra virgolette); per reciprocità dovremmo considerare il rito omologabile al mito anche per la contrapponibilità di entrambi allo "storico"? Di fatto il rito è metastorico tanto quanto lo è il mito, e proprio in questo senso sono tutti e due fattori di religione, ossia di una realtà destorificata e destorificante. E tuttavia il rito, a differenza del mito, non è relegabile all'inattualità, ma è saldamente ancorato all'attualità. Alcune considerazioni spiegheranno l'apparente incongruenza. Se, a proposito del mito, siamo costretti a distinguere tra tempo mitico e tempo storico, non dobbiamo fare altrettanto a proposito del rito, e se lo facciamo, lo facciamo soltanto per confrontare il rito al mito; di fatto il rito annulla il tempo mitico (l'inattualità), cioè il termine di confronto con il tempo storico (l'attualità); esso è dunque "attuale" quanto ogni azione storica. Sennonché noi distinguiamo nel campo dell'attualità tra azione rituale e azione che chiamiamo "storica" seguendo lo stesso criterio con cui contrapponiamo "storia" a "mito". Facciamo così perché siamo condizionati dal criterio di verità proprio della nostra cultura, per la quale il "vero" è il "vero storico" (cfr. *Lo stato come conquista culturale*, p. 22 sgg.). Mi spiegherò meglio, rilevando i punti essenziali per una storicizzazione di questi concetti.

Noi usiamo come unico termine di parágone (criterio di verità) la storia; è il criterio che ha dato origine alle scienze storiche, tra cui alla storia delle religioni. Il non-storico è semplicemente "non-vero", "falso", e non anche "inattuale". Vale a dire: la contrapposizione storico/non-storico non si cala nella contrapposizione attuale/inattuale, ma può coincidere con la contrapposizione storico/mitico laddove per "mitico" s'intenda il "non vero storicamente". Però se guardiamo a una cultura produttrice di miti, dove cioè non ha funzione alcuna il criterio di verità storica, non possiamo parlare dei suoi miti come di "falsità"; possiamo invece considerarli una "realtà inattuale" senza rischiare di proiettare in essa valori che caratterizzano la nostra cultura. Soltanto l'assolutismo fenomenologico (o naturalistico) può portare a una fusione antistorica tra la nostra cultura demitizzata e demitizzante e le culture mitizzanti, in modo da far coincidere "mitico", "non-storico" e "inattuale", cui si contrapporrebbe logicamente "rituale" = "storico" = "attuale", equivalenza, tuttavia, che non ha alcuna consistenza storica, nessun riscontro nei fatti: 1) lo "storico" non è necessariamente "attuale", anzi si fa storia del passato; l'attualità dello "storico" ha senso soltanto in contrapposizione all'inattualità del "mitico", ma questa contrapposizione è valida esclusivamente dove si distingue un tempo mitico diverso dal tempo attuale, e non vale più dove il criterio di "verità storica" presuppone un tempo unico, totalmente "attuale"; 2) il "rituale", in quanto contrapponibile al "mitico" per svolgersi nell'attualità invece che nell'inattualità, non per questo diventa "storico", giacché la nostra cultura, che opera con la categoria dello "storico", manca dell'altro termine di paragone, il "mitico" positivamente inteso (e non negativamente come quando lo si contrappone allo "storico"). Così succede che il rito venga omologato al mito per la contrapponibilità di entrambi allo "storico", come quando si parla di "mito della tarantola" a proposito dei riti dei "tarantati" (De Martino) o si considera la festa (dove ogni azione è rituale) come una parentesi "mitica" nel tempo "storico" (Eliade). Di vero c'è che, se il soggetto mitico serve a sottrarre alla storia la propria azione e i suoi effetti, il soggetto attuale, cioè l'operatore rituale, è un soggetto destorificato.

L'operatore rituale è destorificato tanto quanto l'azione del soggetto mitico, o quanto il soggetto mitico stesso è destorificante. Il ricorso al soggetto mitico è destorificante: realizza una evasione dalla storia;

serve per rifiutare la storia (almeno così appare alla nostra cultura demitizzata, e nella misura in cui lo è); donde deriva la nostra contrapposizione mito/storia. La destorificazione dell'operatore rituale consiste sostanzialmente nel suo *potenziamento*, ossia è data dall'idea che egli *possa* agire ritualmente (= il rito gli dà la *possibilità* di agire) quando lo condizione umana (per noi: "storica") parrebbe rendere la situazione inagibile. Questi sono i momenti più notevoli di un simile processo destorificante: 1) *dall'uomo al rito*: quel che non può fare l'uomo lo fa il rito; 2) *dal rito all'operatore rituale*: quei riti che un uomo normale non potrebbe compiere, li compie un operatore rituale differenziato dalla gente comune in vista di questa sua funzione; 3) *dall'operatore rituale relativo all'operatore rituale assoluto*: un uomo è delegato dalla comunità a "vivere ritualmente" (è il caso del re); vivere ritualmente significa *poter* sempre agire; significa: aver potere. Due notazioni aggiuntive forse si rendono necessarie. La prima è che il processo che ho così indicato è un processo logico e non evolutivo, motivo per cui i momenti rilevati sono da considerare come termini di un ragionamento e non come fasi di una evoluzione. La seconda è che il processo destorificante ha come sbocco proprio l'esplicazione della storia (e non l'evasione da essa); tant'è che i personaggi "destorificati" divengono paradossalmente i "personaggi storici", quelli che orientano una memoria storica, a partire dall'acquisizione di una coscienza storica con i re "destorificati" in quanto operatori rituali assoluti (v. *Il mito, il rito e la storia*, dove tratto della regalità che documenta se stessa; più precisamente: della destorificazione delle azioni regali che diventa produzione di documenti storici).

Il potenziamento dell'operatore rituale e il conseguente esercizio di potere variano formalmente col variare delle forme rituali, ma le variazioni formali non implicano anche variazioni quantitative, le quali dipendono da cause esteriori alla ricerca storico-religiosa (psicologiche, sociologiche, etc.). In termini concreti: se ci atteniamo alla qualità del potere che interessa allo storico delle religioni, dobbiamo muovere dall'ipotesi che l'esecutore di riti autonomi (senza destinatario) e l'esecutore di riti cultuali (rivolti ad un essere sovrumano di

cui si richiede l'intervento) siano destorificati-potenziati allo stesso modo ed esercitino un uguale potere. Saremmo portati ad attribuire maggior potere a colui che agisce in autonomia; ma questa è una impressione che dipende dall'uso dell'aggettivo "autonomo" per dire "senza destinatario", dipende cioè dalla considerazione in cui la nostra cultura, ossia il nostro sistema di valori, tiene l' "autonomia" in contrapposizione alla "subordinazione". Se ci capitasse di riscontrare una oggettiva diminuzione del potere di cui stiamo parlando, dovremmo imputarla non al tipo di rito ma allo scadimento di una funzione rituale. Quanto all'esecutore di riti cultuali, va detto che solo apparentemente è subordinato agli esseri sovrumani chiamati in causa dal rito: questi esseri sovrumani, tra cui gli dèi, sono essi stessi posti al servizio di chi, mediante il rito, li costringe, o comunque li spinge, a farlo; sono gli dèi che servono all'uomo e non è l'uomo che serve agli dèi, anche se nella finzione rituale gli dèi parrebbero aver bisogno del culto umano, e questo culto può chiamarsi "servizio divino" e possono chiamarsi "servi degli dèi" coloro che lo eseguono.

Il potere che interessa allo storico delle religioni è tutto contenuto nel rito: nell'azione, negli strumenti, nell'operatore. L'essere sovrumano (il dio, lo spirito, l'antenato, etc.), in quanto mediatore tra operatore rituale e gli effetti della sua operazione, non è che il prolungamento ideale degli strumenti liturgici, è esso stesso uno "strumento". D'altronde persino gli strumenti rituali possono essere venerati come si venera un dio: questo tipo di venerazione è sostanzialmente ciò che gli storici delle religioni hanno chiamato "feticismo" (sul feticismo, v. sopra, p. 79, sg.). Questo punto di vista ci permette di accostare i fatti più disparati che esemplificheremo proponendo due esiti opposti di un medesimo processo logico: la "personificazione" (e conseguente "divinizzazione") del rito divinatorio riscontrata presso i sudanesi occidentali, dove uno stesso termine (*ifa, fa, iwa*, etc.) indica un "dio", il rito divinatorio e anche il "destino" sortito dalla divinazione; la "cosificazione" di una personalità divina, quale si può scorgere nell'uso rituale della sua immagine. È un punto di vista che serve a problematizzare correttamente espressioni

rituali che di solito vengono sottratte ad un reale approfondimento mediante classificazioni che, mentre sembrano spiegare ogni cosa, poi richiedono esse stesse una spiegazione. È, per es., il caso di quei riti autonomi che vengono classificati (o spiegati) come magici senza alcuna perplessità, salvo poi rimanere perplessi quando si tratta di definire la magia: tutti d'accordo nell'usare il termine "magico" e tutti in disaccordo nel definirlo (sulla magia v. sopra, parte I, cap. 16).

Un dubbio circa gli esseri sovrumani strumentalizzati dal rito potrebbe presentarsi a proposito dei riti classificati come apotropaici. Si tratta di esseri "malefici" che, dunque, non sembrano servire all'uomo, a differenza degli esseri "benefici". Genericamente diremmo che all'uomo serve allontanare il male e dunque gli "esseri malefici" in un rito apotropaico, cioè inteso ad allontanare il male, servono a rendere efficace il rito stesso tanto quanto in un rito inteso a procacciare il bene servono a renderlo efficace gli "esseri benefici". Poi in particolare va considerato il caso di un medesimo essere che appare a volte "benefico", motivo per cui viene evocato, e talvolta "malefico" (o piuttosto: ostile), motivo per cui viene esorcizzato (o piuttosto: placato). È un caso che ci induce a prendere in considerazione più la funzione etica di un tale essere che non la funzione rituale: una specie di giudice sovrumano che gratifica i buoni e punisce i cattivi. Però osserviamo: anche un rito, l'ordalia, può avere la funzione etica del giudice sovrumano; le implicazioni etiche non concernono l'efficacia, e dunque la funzione, rituale, tant'è che per la gratificazione non basta essere "buoni" ma occorre il rito, e la punizione dei "cattivi" può essere stornata mediante il rito. Il rito che storna la punizione è appunto un rito apotropaico che, nello specifico, viene detto "espiatorio".

Oltre alle implicazioni etiche si presentano a volte anche implicazioni economiche o socio-economiche o economico-giuridiche nel processo di differenziazione-contrapposizione tra rito impetrativo e rito apotropaico o espiatorio; si tratta di implicazioni fondate sui concetti di proprietà, di espropriazione e di appropriazione (tutte concrete espressioni del potere, ma non dimentichiamoci che stiamo

parlando del potere rituale). Alla luce di tali implicazioni si possono distinguere nel rito sacrificale, il rito per eccellenza nella nostra rappresentazione di una religione, due opposti indirizzi: uno di appropriamento e l'altro di spropriamento (v. al riguardo, Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, p. 45 sgg.). Il primo, cioè l'offerta primiziale, consegue l'appropriamento di un bene dell' "alterità" riparando ritualmente (rito espiatorio) la sottrazione o il furto; il secondo, che risponde più alla nostra idea di sacrificio (come privazione), tende a espropriare l'uomo di qualcosa in suo possesso a vantaggio dell' "alterità", cui si chiedono favori. In realtà i due riti hanno fini diversi: l'offerta primiziale ha quello di rendere il cibo disponibile all'uomo; il sacrificio ha quello di implicare il suo destinatario sovrumano in una qualsiasi azione umana; questa solidarietà tra umano e sovrumano viene realizzata mediante gli istituti del dono (quando l'oggetto sacrificato è devoluto all'essere sovrumano) e della commensalità (quando il rito si configura come un pasto in comune tra gli operatori rituali e i destinatari del sacrificio), entrambi gli istituti operanti nelle relazioni tra esseri umani e qui variamente adattati alla instaurazione di relazioni tra uomini e entità sovrumane.

Ridurre la contrapposizione a termini socio-economici per noi familiari serve, appunto, a "familiarizzare" realtà estranee alla nostra concezione laica del mondo; nello specifico la contrapposizione è stata fatta tra le popolazioni che vivono di caccia e raccolta, le quali non producono cibo ma lo "sottraggono" alla natura, e popolazioni agricolo-pastorali che invece producono i loro mezzi di sostentamento. Ma così facendo si corre il rischio di perdere di vista la sostanza rituale dei fatti, che è senz'altro anti-economica. Si aggiunga poi che l'offerta primiziale — l'indizio stesso di una economia di caccia e raccolta — è rinvenibile anche in culture agricolo-pastorali, e anzi proprio dalle culture agricole ci viene l'espressione "offerta primiziale", cioè offerta delle "primizie", che nel caso dei cacciatori usiamo figurativamente (offerta di un pezzo di selvaggina, quasi una "primizia", prima di renderla disponibile come cibo). Il tutto diventa ugualmente comprensibile, ma senza rischi, se viene inquadrato nell'idea generale di

una "cultura" che si edifica a spese della "natura" (anche violandola).

Proviamo ad operare con il concetto di "riparazione culturale", cioè "rituale", di ogni eventuale "violenza alla natura"; lo facciamo tenendo presente la sostanza rituale, ossia che il rito rende possibile agire, laddove il mito, che fonda la condizione naturale, sottrae all'uomo questa facoltà. La riparazione culturale che chiamiamo "offerta primiziale" comprende le forme più varie, di cui il modello assunto come orientativo (il rito con cui si offre la "primizia" all'ente sovrumano per disporre liberamente del resto) è soltanto una e neppure la più cospicua; tale riparazione può prendere forma di un rito rivolto a tutta la specie animale o vegetale "violata"; può realizzarsi con il divieto di mangiare in certi determinati giorni (digiuno) o di mangiare certi cibi (astinenza) o di mangiar carne in ogni tempo (vegetarianesimo) o di bere vino, etc.; anche il pagamento delle decime può essere vantaggiosamente considerato da questo punto di vista.

Il passaggio da un generico "culturale" allo specifico "religioso" richiede, nel nostro caso, la sostituzione della dialettica natura/cultura con la dialettica sacro/profano che si suppone alla base di ogni religione, in quanto determina il comportamento religioso indicando la parte del "divino-sovrumano" e la parte degli uomini. In tal modo l'offerta primiziale può apparire, così come ce la mostra Brelich (*l. c.*), un procedimento di "dissacrazione" in contrapposizione al rito sacrificale che, devolvendo all'alterità sovrumana qualcosa di umano, deve "consacrare" l'oggetto devoluto. Ma allora tutto dipende dalla definizione del "sacro", il che comporta notevoli difficoltà, vista la varietà di opinioni in materia. Tuttavia lo storico ha il compito di darne una definizione storica (= storicizzare il concetto), e non è tenuto a scegliere tra le discordanti definizioni fenomenologiche né, tanto meno, a mettersi in concorrenza con il fenomenologo proponendo definizioni assolute, ossia non relativizzate alla storia della nostra cultura in cui è operante la dialettica sacro/profano.

Il punto di partenza è la realtà culturale che ha prodotto e dialetticamente contrapposto i termini sacro (*sacer*) e profano (*profanus*). Sto parlando dell'antica Roma dove sorprendentemente, oltre alla

dialettica *sacer/profanus* è stata prodotta la dialettica *profanus/proprius* altrettanto capace di sostituire la dialettica natura/cultura. Interessante è che con *proprius* si riaffaccia il concetto di "proprietà" che abbiamo già visto implicato nella contrapposizione tra offerta primiziale e sacrificio vero e proprio. Ma sorprendente è il fatto che se nella formula *sacer/profanus* il *sacer* dovrebbe stare al posto della natura (l'"alterità"), nell'altra formula troviamo con la stessa funzione proprio il termine opposto *profanus*. È evidente che si tratta di due diverse concezioni del rapporto tra uomini e dèi; ma non sono prive di correlazione, dato che *profanus* può essere assunto come termine medio tra le due, partecipe, cioè, tanto dell'una quanto dell'altra. Tutto ciò porta alla impostazione di problemi estranei alla ricerca fenomenologica di una definizione assoluta del "sacro". Si tratta invece di definire un determinato contesto storico-culturale che si è espresso con i termini-concetti di "sacralità", "profanità" e "proprietà" tuttora operanti presso di noi. Per un approfondimento dei fatti, della problematica e del metodo di cui stiamo parlando, v. *Lo stato come conquista culturale*, capitoli IX e X.

INDICE ANALITICO

Abramo, 178
Acosta, J., 65, 66, 68
Acherontici (Libri), 178
Africa, 138, 141, 188, 191, 192, 193
agrari (culti), 180, 181
agricoltori, 207
Alciato, A., 58, 59
Alessandro Magno, 180
allevatori, 207
Amasi, 197
America settentrionale, 164, 184, 193
anima, 178, 190
animismo, 38, 74, 76, 77, 79, 83, 84, 86, 87, 89, 111
Ankermann, B., 13, 98, 100
antenati, 142, 143, 146, 149, 150, 151, 153, 155, 156, 166, 167, 168, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 178
antropologia, 33, 34, 37, 47, 74, 75, 78, 80, 81, 86, 88, 96, 97, 98, 99, 104, 105, 108, 113, 114, 115, 116, 127, 194
antropologia culturale, 114, 115, 116
antropologia strutturale, 113, 114
Anu, 131
Apollo, 159, 160
apotropaici (riti), 151, 206
Arabi, 182
archetipo, 9, 50
Arnold, M., 30, 31
ars, 199
astinenza, 208
ateismo, 84, 120
Atene, 181, 197
Australia, 136, 137, 138, 187, 190, 191
azzardo, 192, 193, 195

Babilonesi, 131
Bachofen, J. J., 168
Baronio, C., 58, 59
Benedict, R., 16, 115
Bertholet, A., 11, 12, 125
Bhil (India Centrale), 146, 148
Bibbia, 194
Bloch, M., 194
Boas, F., 14, 15, 16, 17, 100, 114, 115, 172, 173
Boccaccio, 64
Bopp, F., 27, 28
Brelich, A., 9, 62, 103, 105, 124, 127, 134, 137, 138, 140, 143, 145, 146, 152, 153, 156, 158, 159, 161, 165, 172, 181, 187, 207, 208
buddhismo, 178, 182
buffoni rituali, 184, 185
Burnouf, Emile, 30, 31, 42, 43
Burnouf, Eugène, 30, 31

caccia alle teste, 169
cacciatori-raccoglitori, 207
Cagni, L., 131
Callaway, 35, 36, 38, 132, 133
carisma, 193, 194, 195, 196
carte, 193
causalismo, 135
Casas, B. de Las, 67
Chantepie de la Saussaye, F., 11, 12
Chateaubriand, R., 32
cicli culturali: *v. Kulturkreise*
cicli etnici: *v. Völkerkreise*
Cielo (divinizzato), 41, 106
Cina, 182
città templare, 196
civico, 19, 55, 56, 57, 63, 69, 127
civitas, 108

clericale, 184
Codrington, R. H., 87, 88, 118, 119
commensalità, 207
comparativismo, 26, 77
Comte, A., 79
comunicazione, 132, 133, 138, 142
condizionamento culturale, 163
Conti, N., 64
Cornford, F. M., 52
cosmicizzazione, 132, 152, 192, 196
cosmo, cosmogonia, cosmologia, 175, 192, 196, 200; *v.* anche *cosmicizzazione*
couvade, 70, 72
Creatore, 37, 44, 133, 137, 138, 141, 142, 145, 148, 149, 150, 152, 158, 161, 162, 164, 192
creazione, 142, 143, 145, 147, 148, 150, 152, 153, 158, 161, 162
credenza, 62, 76
crisi, 180, 181, 185, 192, 193, 197, 201
cristianesimo, 12, 13, 29, 31, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 62, 63, 65, 67, 69, 70, 94, 103, 107, 108, 121, 138, 178, 179, 180, 182, 194
Cristo, 182
croce, 70,
Croce, B., 103
culto: *v. rito*
cultura, 8, 9, 10, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 24, 29, 37, 38, 53, 55, 56, 60, 63, 65, 66, 69, 73, 74, 75, 76, 77, 81, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 103, 104, 105, 106, 108, 111, 112, 114, 115, 116, 127, 128, 131, 132, 137, 138, 140, 143, 148, 154, 156, 157, 163, 165, 167, 169, 175, 177, 182, 183, 185, 186, 189, 192, 193, 196, 199, 202, 203, 204, 205, 208, 209
Cuoq, J. A., 81

Dante, 63, 64
Darwin, Ch., 44
De Brosses, Ch., 73, 74, 79
De Martino, E., 103, 105, 127, 155, 203
decime, 208
dema, 102, 119, 153, 160, 165
Demetra, 180, 181
demitizzazione, 175, 199, 203, 204
dèmoni, 158
destorificazione, 202, 203, 204, 205
diavolo, 62, 66
diffusione, 138
digiuno, 208
Dilthey, W., 49
dinamismo, 12; *v.* anche *mana*
dinastia, 171, 172
Dio, 10, 23, 25, 26, 30, 41, 48, 49, 55, 56, 57, 59, 62, 65, 66, 71, 75, 78, 94, 104, 105, 120, 121, 125, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 141, 142, 152, 153, 159, 161, 164, 165, 169, 179, 182, 194, 195, 196, 205
divinazione, 55, 93, 94, 141, 192, 193, 195, 196, 205
divinità, 158, 159, 160, 178; *v.* anche *politeismo*
donna, 189, 194
dono, 207
dualismo, 120
Dumézil, G., 53
Durkheim, E., 107, 108, 109, 113

ebraismo, 12, 13, 67, 178, 194
ecclesia, 108
economia, 104, 106, 207
egemonico, 184
Eleusi, 180, 181
Eliade, M., 7, 8, 121, 122, 123, 200, 203
Elkin, A. P., 136, 187, 188,190
endogamia, 170, 171

Enlil, 131
Epimeteo, 164
eredità, 171, 173
Erlebnis, 49
Erodoto, 197
eroe culturale, 136, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 160, 161, 163
eroe greco, 153, 154, 155, 156
escatologia, 173, 174, 175, 176, 177, 178
Esiodo, 154, 160
espiazione, 206, 207
Essere Supremo, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 145, 146, 147, 148, 152, 155, 158, 164, 169
estetismo, 101, 103
etimologismo, 50
etnocentrismo, 180
etnologia, 13, 14, 15, 17, 18, 48, 68, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 104, 105, 113, 114, 115, 128, 137, 169
Etruschi, 177, 178
eurocentrismo, 183, 184
evoluzionismo, 44, 45, 91, 92, 94, 96, 97, 99
exogamia, 168, 170, 171, 172

fattucchieria, 79, 188, 192
favolistica animalesca, 163
fecondità-fertilità, 92, 102, 165, 169, 180
fede, 62, 63, 69
femminile, 189
fenomenologia, 8, 9, 12, 13, 16, 114, 117, 121, 122, 127, 203
feticismo, 51, 73, 74, 79, 80, 83, 84, 205
fortuna, 192, 193, 194
Frankfort, H., 173
Frazer, J. G., 72, 80, 81, 82, 83, 86, 91, 92, 96, 102
Frobenius, L., 100, 101, 102, 103, 165
funerario (culto), 156, 175, 177; *v.* anche *morte*
funzionalismo, 108, 109, 157, 174
fuoco, 159, 160, 162
furto, 147, 148
Fustel de Coulanges, N. D., 108, 109, 110

Galilei, 141
generazione, 143
Giacobbe, 178
ginecocrazia, 168, 169
Girru, 131
giudici, 197
Goblet d'Alviella, 125
Goethe, J. W., 27
Graebner, F., 98, 100
Grande Madre, 169
grazia, 194
Grecia, 153, 154, 159, 160, 164, 175, 180, 199
Grey, G., 82, 83
Grimm, J., 27
guarigione, guaritori, 140, 143, 185, 186, 188, 191, 192
Gusinde, M., 146

Haddon, A. C., 153
Hahn, E., 174
Halakwulup (fuegini), 146, 147
Hegel, G. F., 23, 48
Hermes, 158, 159, 160, 161, 163, 164
Herskovits, M. G., 115
Humboldt, K. W., 27

iatromanzia, 191
ideologismo, 174, 175,
idolatria, 65, 66, 73, 79, 80, 84
immanenza, 137, 145, 152

impetrazione, 206
imprecazioni, 145, 146
incubazione, 186
India, 182
Indoeuropei, 24
indovini: *v. divinazione*
infanticidio, 190
iniziazioni, 137, 149, 150, 179, 180, 181, 189
intellettualismo, 89, 96, 113, 135
invenzioni, 154
irrazionalismo, 88, 96, 103, 105
Isacco, 178
islamismo, 178, 182
Israele: *v. ebraismo*

Jaspers, K., 117
Jensen, A. F., 102, 165, 169, 170, 171, 200

Kerényi, K., 102, 103, 201
Koppers, W., 146, 148
Kore, 180
Korndämon, 102
Krappe, A. H., 125, 126
Kroeber, A., 114
Kulturkreise, 98
Kulturmophologie, 102
Kulturschichten, 98, 99
Kwakiutl (Amer. sett.), 15, 16, 17, 172

Lafitau, J.-F., 68, 69, 70, 72, 73, 74, 78, 81, 83
laicità, 52, 53, 184
Lang, A., 45, 125, 126, 135, 136
Lari, 178
Leeuw, G. van der, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123
Lehmann, E., 11, 12, 13, 41, 42, 45, 125
Lévi-Strauss, Cl., 113, 114, 115, 116, 127, 164, 167
Lévy-Bruhl, L., 111, 112, 113, 119
lignaggio, 171, 172, 174, 175, 176
linguistica, 24, 26, 27, 32, 33, 34, 40, 46, 47, 48, 49, 50, 116,
logos, 33, 52, 135, 199, 200
Lubbock, J., 84
Lulua (Africa), 139, 140, 141, 142, 143, 148, 149, 150

Maconi, V., 137
magia, 89, 91, 92, 93, 94, 101, 188, 206
Mair, L., 188
malattia, 140, 143, 144, 147, 149, 185, 186, 190, 191
male, 190, 191, 206
malia, 140, 151
Malinowski, B., 108, 109
mana, 85, 86, 118, 119, 126
manismo, 36, 79, 83
Mann, J. F., 136
Mannhardt, W., 92, 96, 102
manuali (di storia delle religioni), 10, 11, 13, 29
Marett, R. R., 39, 85, 86
Marind-anim (Nuova Guinea), 102, 119, 169
Marx, K., 106
maschile, 189
matriarcato, 168, 169, 174
matrilinearità, 168, 169, 170, 172
matrimonio, 168, 169, 170, 171
Mauss, M., 93, 94, 119
Max Müller, F., 22, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 54, 74, 86, 92, 96, 97, 98, 116, 118, 124, 125, 126, 131
mazdeismo, 179

Mazzoleni, G., 184
McLennan, J. F., 81, 83
medicina, 140, 143, 150, 151, 185, 186
medicine-dance, 186
medicine-dream, 186
medicine-lodge, 186, 187
medicine-man, 185, 186, 188
Mesharu, 131
Mesopotamia, 177
midewiwin, 187, 188, 189
militia, 58, 59
misteri, 179, 180, 181, 182, 187
misticismo, 181
mitico-rituale (scuola), 200, 202
mito, 8, 9, 41, 42, 49, 52, 54, 64, 70, 84, 114, 126, 142, 143, 148, 150, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 173, 175, 186, 187, 195, 196, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 208
mitologia, 16, 17, 25, 33, 34, 36, 46, 48, 49, 63, 64, 65, 70, 74, 103, 114, 126, 161, 162, 199
monoteismo, 131, 134
monoteismo primordiale: *v. Urmonotheismus*
Morgan, L. H., 81
Morley, S. G., 14, 15, 16, 17, 18
morte, 77, 102, 122, 123, 140, 141, 142, 146, 147, 148, 150, 165, 166, 169, 173, 174, 175, 178, 182, 186, 187, 188, 189, 190, 191
morti, 42, 70, 79, 120, 142, 150, 166, 167, 168, 173, 174, 177, 178, 187

nabi, 195, 196
nascita, 140, 142, 189, 194
natura, 189, 193, 207, 208, 209
naturismo, 135
ndakò gboyà, 188, 189
Nestle, W., 52
nirvana, 178
Nupe (Nigeria Sett.), 188

offerta primiziale, 145, 207, 208, 209
oracoli, 197
ordalia, 196, 206
origini (miti delle), 200, 201
Ortiz, F., 127
Otto, R., 117, 121

paganesimo, 62, 65,66, 67, 69, 78
paideuma, 101, 102
Paolo, 194
parabole, 182
parentela, 81, 82, 113, 166, 167, 168, 169, 170, 171
partecipazione mistica, 112
passaggio (riti di), 199, 200
pastori, 207
paternità, 169, 188, 189
patriarcato, 169
patrilinearità, 169, 170, 171, 172, 175
patrilocalità, 170
pellegrinaggio, 181
Penati, 178
personificazione, 131, 132, 134, 135, 205
Pettazzoni, R., 11, 102, 103, 105, 106, 121, 124, 127, 133, 134, 135, 136, 142, 179, 182
pioggia, 140, 143
politeismo, 133, 134
pontefici, 60, 61
positivismo, 45, 89, 97, 98
potere, 166, 167, 171, 175, 183, 188, 194, 195, 204, 205, 207
pre-animismo, 39, 89
predeismo, 134, 164
preghiera, 145, 146, 147, 148, 149, 150

prelogismo, 111
primitivo, 74, 75, 77, 79, 80, 81, 82, 85
profano, 19, 56, 60, 62, 63, 114, 186, 208
profetismo, 196
Prometeo, 159, 160, 161, 162, 163, 164
proprietà, 206, 209
psicologismo, 50
purificazione, 149, 188

quietismo, 120

Radcliffe-Brown, A. R., 109
Radin, P., 163, 183
rappresentazioni collettive, 111, 112, 113, 115
Ratzel, F., 97, 98
regalità, 138, 156, 175, 179, 194, 195, 196, 197
religio, 54, 55, 56, 57, 59, 62
resurrezione, 179, 182
Ricketts, MacLinscott, 162, 183, 184
riduzionismo, 41, 49
riforma, 105
rigenerazione, 149
Rinascimento, 64
rito, 140, 143, 149, 155, 156, 157, 159, 160, 178, 179, 181, 184, 186, 187, 188, 189, 191, 193, 195, 196, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208
Rivelazione, 104
Roma, 94, 103, 108, 110, 180, 197, 199, 200, 209
romanticismo, 23, 24, 98

sabeismo, 78, 79
sacerdote, 196, 197
sacrificio, 145, 146, 147, 159, 160, 166, 188, 207, 209
sacro, 19, 25, 56, 60, 62, 63, 87, 99, 107, 114, 120, 122, 123, 184, 186, 208, 209
salvezza: *v. soteriologia*
Samuele, 194, 195, 196
saoshiant, 179
Sapir, E., 116
Sassanidi, 179
Saul, 194, 195, 196
Schelling, F. W., 23, 47, 48, 97
Schleiermacher, F. D. E., 23
Schmidt, W., 100, 104, 126, 133, 146
sciamanismo, sciamano, 84, 183, 184, 185, 190, 194
Selknam (fuegini), 146
sepoltura, 178
sheol, 178
Siberiani, 185
siccità, 140, 143
significazione, 40
simbolismo, 8, 9
società, 106, 108, 110, 111, 112, 114
società segrete, 188
sociologico (indirizzo), 104, 106, 107, 111, 112
sopravvivenza, 173
sorte, 192, 195, 196
soteriologia, 177
Spencer, H., 36
spiriti, 158, 183, 190, 196, 205
storia, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 20, 21, 22, 24, 27, 28, 30, 35, 40, 43, 47, 53, 58, 59, 62, 68, 69, 77, 81, 86, 88, 95, 98, 99, 102, 106, 115, 117, 118, 122, 148, 156, 161, 164, 175, 185, 194, 199, 202, 203, 204, 208
storia delle religioni, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 18, 22, 23, 24, 34, 37, 41, 42, 43, 44, 45, 48, 53, 54, 74, 78, 85

storico-culturale (scuola), 99, 100, 101, 104, 105,
stregoneria, 188
strutturalismo, 113, 114, 115, 116
subalterno, 184
successione, 171, 172, 176

tabu, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 97, 102, 119
tatuaggio, 70
teismo, 121
tempo (mitico/attuale), 146, 147, 150, 154, 158, 160, 163, 164
teologia, 20, 24, 28, 31, 65, 75, 99, 105
Terra (divinizzata), 41, 66, 104, 106
Terra del Fuoco, 146
Tertulliano, 56, 59, 60
tipologia religiosa, 115, 120
Tommaso (apostolo), 67
totemismo, 11, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 97, 100, 104, 107, 110, 119
trance, 185
transformer, 137, 152
trascendenza, 134, 137, 138
trasgressione, 147
Tregear, E., 87, 88
trickster, 153, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 183, 184, 185
Tungusi (Siberia), 185
Tylor, E. B., 34, 38, 44, 45, 46, 47, 48, 51, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 83, 86, 87, 89, 92, 93

umanesimo, 63, 64
uranismo, 41
Urmonotheismus, 104, 133

valore, 167, 198
Van Gennep, A., 200
vegetarianesimo, 160, 208
Venda (Africa), 151
vendetta di sangue, 187
verità, 199, 202, 203
virilocalità, 170
Völkerkreise, 97, 98
Völkerkunde, 98
Völkskunde, 92

Wagenvoort, M. H., 9, 52
Wanger, R., 133
Weber, M., 106
Wemale (Ceram), 170, 171

Yamana (fuegini), 147, 148

Zeus, 154, 160, 164
Zulu (Africa), 132, 139

INDICE

PRIMA PARTE
LA DISCIPLINA 5
1. Religione e cultura 7
2. I manuali di storia delle religioni 11
3. Il condizionamento culturale 18
4. Comparative religion 22
5. Impegno scientifico e impegno religioso 28
6. Linguistica e antropologia 33
7. La ricerca dell'originario 40
8. Originario e primitivo 46
9. Il concetto di religione 52
10. Il paganesimo come prodotto culturale cristiano 57
11. Le religioni altrui 62
12. Un precursore: Lafitau 68
13. Un caposcuola: Tylor 73
14. Scoperta e denominazione di religioni 78
15. La formula Tabu-Mana 85
16. La magia 91
17. L'etnologia storica 96
18. Prodotti metastorici dell'etnologia storica 101
19. L'approccio sociologico 106
20. La mentalità 111
21. L'oggettivazione fenomenologica 117
22. La vanificazione dell'oggetto religioso 124

SECONDA PARTE
LA TEMATICA 129
1. Divinità e personificazione 131
2. Essere Supremo: teoria 136
3. L'Essere Supremo e l'incontrollabile 140

4. Pseudo-culto 145
5. Eroe culturale 152
6. Il soggetto mitico 158
7. Morti e antenati 166
8. Escatologia e soteriologia 177
9. Operatori rituali 183
10. Mito e rito 198